تعليل الأحكام

عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد

بقلم

محمد مصطفى شلبي

المدرس في كلية الشريعة

قدم هذه الرسالة مؤلفها إلى مشيخة الجامع الأزهر للحصول على شهادة العالمية من درجة أستاذ فى الفقه الإسلامى وعلومه

سنة ١٣٦٢ هجرية — سنة ١٩٤٣ ميلادية

هذه الرسالة نوقشت فى ٤ مارس سنة ١٩٤٥ م
فنالت أول امتياز فى كلية الشريعة .

مطبعة الأزهر

١٩٤٧

فاتحة الرسالة

بسم الله الرحمن الرحيم

« الحمد لله فاطر السموات والأرض جاعل الملائكة رسلا أولى أجنحة مثنى وثلاث ورباع ، يزيد فى الخلق ما يشاء ، إن الله على كل شيء قدير . ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها ، وما يمسك فلا مرسل له من بعده ، وهو العزيز الحكيم » .

أحمدك اللهم حمد المؤمن بجلالك وكمال سلطانك ، المعترف بتفردك بالإبداع والإحكام لمخلوقاتك .

وأصلى وأسلم على خاتم الأنبياء ، وتاج الأولياء ، إمام المجتهدين ، وسيد الفقهاء أجمعين ، الذى شرفته بخاتمة الرسائل ، وأكرمت به آخر الأمم فى الوجود ، فانتشلها من مهاوى الضلالة ، وتدرج بها فى مدارج الهداية ، بعد أن فك سلاسل الفساد ، وحطم قيود الذل والاستعباد ، وألغى نظام الطبقات ، فعممت به صلى الله عليه وسلم المساواة ، وأصبح الناس إخوانا فى الله ، لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى ، ترفرف عليهم أعلام الأمان ، وقد زالت من نفوسهم بواعث القلق والاضطراب ، وصار الجميع ينعمون برحمة الله ، تصديقاً لما نطق به الكتاب الكريم « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » .

وأسألك يا مولاى هداية وتوفيقاً ، وأستلهمك الصواب فيما قصدت ، وأعوذ بك من الخذلان ، ونزغات الشيطان ، وأعتصم بك ، فإنه لا عاصم من أمرك إلا أنت ، وأبرأ من كل حول وقوة إلى حولك وقوتك ، وأدعوك وأنت موئل الدعاء ، وإليك ينتهى الرجاء .

« ربنا أتمم لنا نورنا واغفر لنا إنك على كل شيء قدير » « ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من أمرنا رشداً » « ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير » .

وبعد ، فلما شاءت الإرادة الإلهية أن أجوز الامتحان التمهيدى لتخصص المادة ، وكانت القوانين الأزهرية تقضى على كل من أراد الحصول على شهادة العالمية ، من درجة أستاذ فى الفنون التى تخصص فيها ، بأن يقدم رسالة فى موضوع ما من تلك العلوم ، رأيتنى مضطراً إلى ذلك فى وقت إخالنى فيه ، لم أتأهل بعد للدخول فى هذا الباب « باب التأليف » والانتساب إلى جماعة المؤلفين .

والتأليف فن لم نتلقاه فى سنى الدراسة الطويلة ، فهو شىء صعب المنال ، وقد زاده صعوبة ما طلبه القانون ، وجعله الشرط الأساسى « أن تكون الرسالة مفيدة للعلم فائدة جديدة » مع ما يعانيه الطالب من متاعب أخرى : عدم الإرشاد ، وقلة ما بأيدينا من المراجع ؛ وإذا انضم إلى ذلك تأثير الحروب فى التموين العلمى ، باحتجاب الكتب فى مخابئها ، أضحى هذا التكليف أقرب إلى المحال ، إن لم يكن عينه .

بين هذه العوامل ، وفى وسط تلك المصاعب ، امتثلت الأمر ، ثم انتقلت إلى اختيار موضوع الرسالة ، وهنا وجدت أولى العقبات ماثلة أمامى ، فوضعت قائمة كبيرة من العناوين بين يدى ، وأخذت أعجم عيدانها ، الواحد بعد الآخر ، علها تلين لى أو تلتئم وتفكيرى ، فوقعت فيما كنت أخشاه من حيرة وتردد . زادت هذه الحيرة ، وطال ذلك التردد على مر الأيام ، حتى أشفقت على نفسى من الإخفاق . ولما يئست فوضت الأمر لمالكه ، وانقطعت عن التفكير فى تلك الناحية زمناً ليس بالقليل ؛ وأخيراً استخرت الله فى أن أكتب فى « تعليل الأحكام » فخار لى ، وأزال عنى ما ساورنى من التردد .

وإلى هنا انتهى دور اختيار الموضوع ، فتلاه دور آخر ما أشوك طريقه ، وأصعب سلوكه ! دور التكوين ووضع الهياكل ، وإذا بى أمام مشكلة المشاكل ، ووقعت فيما كنت أود دائماً مجانبته . وقعت فى بحث الأصول ؛ والأصول فى نظرى غالبها بحوث نظرية جاءت وليدة الزمن ، اضطر إلى وضعها أتباع المذاهب المقلدون ، ضبطاً لمذاهب أئمتهم ، ودفاعاً عنها فى مجالس المناظرات ، فجاءت ملتوية ، حسبما يوجه إليها من الطعون والاعتراضات .

وفى « تعليل الأحكام » وهو مثار النزاع بين الفقهاء ، وعلماء الكلام ، والحجر الأساسى فى صرح الاختلاف ، ونقطة الارتكاز فى محور دائرة الاجتهاد

والاستنباط، وعلى فهمه تتوقف معرفة سر التشريع، وبالوقوف على حقيقته تنجلى مدارك الأئمة، ويظهر بهاء الشريعة، ويسهل دفع شبه الطاعنين عليها بالجمود، وعدم مسايرتها للزمن، ومنه يبتدىء طريق الإصلاح، وعلى ضوئه يسير المصلحون، وبسبب التكلف فيه وقف الجامدون؛ ولكن لم تكن الصعوبة أو الخطورة سلاحا يفل من عزيمتى أو يقلل من رغبتى، مع اقتناعى بحسن النتيجة، إن وفقت فى بحثى؛ فأخذت أقرأ هنا وهناك، وأفتش فى الدائرة التى رسمها الأصوليون، مستعينا بالله، مستمداً التوفيق منه جل علاه.

فوجدت هؤلاء قد رسموا للتعليل طريقاً، مدعين أنه مسلك أئمتهم. طريق طويل تسافر فيه الأفكار، وتنقطع فيه الأعناق، وينتهى السائر فيه الى غير ما يفيد. تعريفات وشروط، ومسالك واعتراضات، وأخذ ورد، ونزاع فى الألفاظ، وطواف حول العبارات، وتضييق وتشديد، واختلاف فى مواضع الاتفاق، ودعاوى كثيرة، جعلوها براهين على ما يقولون. ومما يلفت النظر ويورث العجب أن أحدهم إذا عدم الدليل على ما يدعيه لجأ إلى كلمة الإجماع يرددها ويتغنى بها؛ والإجماع فى نظرهم سيف الله الصارم الذى تنحنى أمامه الرءوس، وينقطع عنده كل خصام، وهو الركن القوى الذى يأوى إليه المتناظرون إذا طال الكلام، وتفاقم الخطب، وزاد الخصام. فبينا هذا يقول: أجمع الناس على ما أدعى، إذ يجاوبه خصمه: وأنا الآخر أجمع الناس على مذهبى.

وبعد أن وقفت على لباب هذه الطريقة، ترددت كثيراً فى الحكم عليها فى صراحة، وكيف لا أتردد. والسواد الأعظم مشايع لها وواقف عندها؟

فكرت طويلا فيما أصنع، فلم أجد منفذاً أسلكه، وأنا آمن مطمئن إلا الرجوع إلى التعليل، فيما قبل تأليف الأصول، إلى عصر الصحابة، ومن بعدهم من التابعين وتابعيهم، رضى الله عنهم، ومن قبل ذلك كله إلى طريقة القرآن والسنة، إلى حيث يقف الجميع صامتاً مستسلماً.

هناك، وفى هذا العصر، أخذت أبحث عن التعليل فى آيات التشريع وأحاديثه، وفتاوى الصحابة ومن بعدهم، متجرداً عن مذاهب الأصوليين وقيودها، متجنباً

الإصطلاح والمصطلحين، صارفا النظر عن الشروط والمسالك، فانتقلت إلى كتب الشريعة الأولى: كتب السنة والآثار مرة، وكتب التاريخ والتراجم مرة أخرى؛ جمعت من ذلك شيئاً ليس بالقليل، وحرصت على أن لا أذكر من هذه الأحاديث وتلك الفتاوى إلا ما صحبه تعليل؛ فألفيت طريقة أخرى غير ما نراه فى كتب الأصول. رأيت الأحكام تدور حول المصالح، ومناطُ الحكم أو الإفتاء هو ما يترتب على الأمر من صلاح أو فساد، وأن المصلحة نالت القسط الوفير، وتربعت فى مكانها اللائق بها عند هؤلاء، وكان من نتيجة ذلك أن سارت الشريعة بالمنطوين تحت لوائها، المستظلين بسمائها، إلى حيث سعادتهم، لمّا قام الناطقون باسمها بتنفيذ أوامر الله، فأقاموا الحدود، ووسعوا أبواب التعاذير، غير جامدين ولا متغالين، فلم يتركوا بابا من الشر إلا أوصدوه فى وجه الداخلين، ولا ذريعة إلى الفساد إلا أحكموا سدها، متشاورين، وبعد الاستشوار مجمعين: رائدهم فى ذلك الإخلاص لله، ولشرع الله، ويرافقهم توفيق من الله، ومقصدهم الوحيد نشر ألوية العدالة، والمحافظة على حقوق الضعفاء، من جور الأقوياء، والسير بسفينة التشريع إلى ساحل السلام.

وبهذه الطريقة فتحت شريعة الله صدرها لجميع المدنيات الصحيحة، ولم تقم العثرات فى طريق نهوض الأمة الإسلامية، فهرع إليها المستعبدون فى جميع البلدان، واستسلم لها العراقى والشامى والمصرى والرومى، لما وجدوا فك القيود بأيدى حماتها، وتحطيم السلاسل فى مساواة أحكامها.

تسابق المظلومون إليها من كل صوب فأنصفتهم، ولجأ إليها أصحاب الحاجات فأجابت طلبتهم، وتقاضى إليها المتنازعون ففضت نزاعهم.

ولما بدا فى الأفق بصيص من النور، يممتُ نحوه، وكنت كلما تقدمت إليه خطوة تزايد ضياؤه، حتى إذا قاربته وشارفت عليه، انقشعت عنه السحب دفعة واحدة، فأضحى مناراً أسير على هديه، وبرهانا ساطعاً أستند اليه فى الحكم على أقوال الأصوليين الذين اعتبروا عمل الصحابة سندهم الوحيد، عند ما تعوزهم الحجة، وتضيق فى أعينهم دائرة الحجاج، بل جعلوه الركن الشديد الذى يأوون إليه فى كثير من المواضع.

نعم آويت إليه كما فعلوا ، ولكن من غير أن أرسلها دعوى مجردة عن الدليل ، بل أقولها مؤيدة بالبرهان ، مستمدة من الواقع فى كلامهم ، خالية من النقول عليهم ، فأمنت بذلك جانب المعارضة ، وتخللت نسمات الحرية بين حلقات تلك السلسلة التى أحكم صنعها أهل الاصطلاح ، وألقى البحث التاريخى على موضوع الحديث شعاعا من نور الحق ، ينطوى أمامه أعلام الخصام ، وينفصم عنده كل نزاع .

ولقد آثرت طريقة البحث التاريخية ، لما هو معروف أن كل علم كائن حىّ وليد الهيئة الاجتماعية ، يتأثر بمؤثراتها ، فينمو بنموها ، ويتطور معها ، ويجمد عند جمودها ؛ وكنت أود أن أتتبع ما تناولته بالبحث من مسائل العلة عند الأصوليين من منبتها الأول إلى وضعها الأخير ، الذى وصلنا به فى كتب المتأخرين ، لأقف على حقيقتها ومقدار تأثرها بالعوامل المذهبية ، وقيمتها من الناحية العملية التطبيقية ، وليظهر للناس صحيحها من زائفها ، وما يصح الاعتماد عليه فى تأييد المذهب ، كأصل سليم له ، وما يمتنع فيه ذلك ؛ فإنه لا يزال يوجد من أهل العلم من يعتقد أن هذه القواعد هى الأصول الصحيحة للمذاهب ، وأن ما يخالفها من الفروع أو يجىء على غير مهيعها لا مناص من رده وعدم قبوله ، فتراه إذا ما قيل له إن فلانا من الأئمة ذهب إلى كذا ، بادر إلى رده بحجة أنه خالف رأيه فى الأصول ، وكيف يليق به أن يخالف أصله ؟ ولا يعدم هذا القائل أتباعا يؤمّنون على كلامه ، ناظرين إليه نظرة الإجلال والاحترام ؛ وليت شعرى أى أصول لهذا الإمام خالفها فى تفريعه ؟ ومن ذا الذى يدعى أن إماما من الأئمة دوّن هذه الأصول التى بأيدينا ؟ إن هى إلا غفلة عن تاريخ هذا العلم وأطوار تكوينه .

ولقد كانت هذه الطريقة سهلة فى نظرى مع عظيم فائدتها ، لا تكلف من أرادها أكثر من أنه يجمع طائفة من كتب الأصول تمثل العصور المختلفة ، ويرتبها أمامه ترتيبا زمنياً ، ثم يبدأ بأولها تأليفاً ، يأخذ منه وضع المسألة الأول ، ثم يشفعه بثانيها وثالثها إلى آخر السلسلة ، وإذ ذاك يمكنه أخذ صورة مكبرة للمسائل يضعها على بساط البحث ، ويفحصها بمنظار العدالة ، ثم يعرضها على ذوى الرأى الناضج من علماء هذا الفن ، وبعد ذلك يصدر حكمه الأخير ، غير آبه بأنه خالف جمهرة المؤلفين .

كنت أود ذلك مع اقتناعي بأنها الطريقة المثلى التي لو سار عليها مريدو البحث والتأليف لآتت أكلها، وأينعت ثمارها، ودنت قطافها، وأثمرت صيحات الإصلاح المدوية في الآفاق ثمراتها الطيبة بعد زمن وجيز.

أما أنها صيحات جوفاء تنادي بهدم الكتب من أساسها، بدعوى عدم فائدتها، فلا غناء فيه، ولن يجد المنادي بذلك أذنا تصيخ لندائه، ولا قلباً يعي لكلامه، وكل ما يجنيه طعنات توجه إليه، وجموع تتألف ضده، وإيقاد لنار الخلاف بعد أن كادت تخبو وينطفئ لهيبها. وليس شيء من ذلك يريده الإصلاح والمصلحون.

كنت شغوفا بهذا، ولكن وقفت عقبة المراجع بيني وبين ما أريد، بعد أن حاولت تذليلها فلم تلن لي اللين كله. وكيف يزول هذا الحاجز المنيع في هذا الوقت العصيب بيد شخص لا يسوغ له مركزه في الهيئة الاجتماعية ذلك، ولا وجد من الجماعة التي ينتسب إليها ما يمهد له الطريق أو يشد عضده فيما يريد؟ ولو كان للتأليف في الأزهر إدارة خاصة، أو أولاه الرؤساء شيئاً من عنايتهم، لكان للرسائل وضع آخر غير ما يراه الناس اليوم، وقبل اليوم. ولانفسح المجال أمام محبي البحث من العلماء والطلاب، وتمكنوا من القيام برسالتهم كاملة في الحياة، وتبوءوا مكانهم العظيم بين الطوائف الأخرى في الهيئة الاجتماعية.

حاولت الدخول في هذا الباب ما استطعت، ولما لم ينفرج لي إلا بعض نواحيه، ووجدت الوقت ينطوي بسرعة خاطفة، قنعت بما هداني الله إليه، ووضعت رسالتي مرتباً إياها على مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة.

المقدمة: في معنى التعليل.

والباب الأول: في التعليل قبل عصر تأليف الأصول، ويشتمل على مسلك القرآن، والسنة، والصحابة، والتابعين، وتابعيهم فيه.

والباب الثاني: في بيان طريقة الأصوليين، وقد اقتصرت فيه على بعض بحوث العلة من التعريف، وبعض الشروط، وتقسيم الأوصاف، والكلام على الطرد، والشبه، والمناسب، والمرسل.

والباب الثالث : فى المصلحة : معناها ، وتقسيمها ، ومنزلتها فى التشريع ، وما يتبع ذلك من تعارضها مع غيرها من الأدلة ، وبيان موقف الأئمة ، أصحاب المذاهب المقلدة من العمل بها .

بحوث تشعبت أطرافها ، وطال الكلام فيها ، وكنت أحاول فى كل بحث الوصول إلى أصله ، والوقوف على حقيقته ، وتصويره بصورة واضحة لا لبس فيها ولا غموض ، حسبما أطيق .

وليس لى غاية فيما صنعت إلا مناصرة الحق فى ذاته لأنه حق ؛ فإن وفقت فذلك ما أبغى ، وإن كانت الأخرى فقد برئت ذمتى ، فلا يكلف الله نفسا إلا وسعها .

مقدمة البحث

لما أراد الله عمارة الكون ببنى الإنسان ، خلق آدم وحواء ، وجمع بينهما بالتزاوج ، وكان ما شاء من التناسل . ولم تكن سنته فى هؤلاء البقاء الأبدى ، بل حياة وموتا ، وأمماً تتلوها أمم . ولما كانت حالة هذا النوع تدرجا فى مدارج الرقى ، كالطفل يولد غضا طريا ، ثم يَشِب ويترعرع إلى أن يبلغ رشده ، ويكمل عقله ، وفى كل طور من أطواره يناسبه غذاء خاص ، وكان تشريع الله هو غذاء العقول ـ بعث سبحانه لكل أمة هادياً ومرشداً ، هو رسول يصطفيه ويختاره ؛ يبعثه بشرع يلائم عقول مَن حوله ؛ تشريع مؤقت محدود ، ينتهى بانتهاء أمد هذه الأمة . أحكام مدونة ، أمروا بالوقوف عندها ، وعدم الزيادة فيها ، لا باجتهاد ولا غيره . حتى إذا ما بلغ النوع الإنسانى أشده ، ووصل العقل البشرى إلى غايته ، بعث الله محمد بن عبد الله صلوات الله وسلامه عليه ، بعثة عامة ، لكل من حملتهم الأرض وأظلتهم السماء . ختم به سلسلة الرسالات ، واصطفاه برسالة عامة ، لا نسخ فيها ـ بعد استقرارها ـ ولا تبديل يعتريها . رسالة تبقى على مر الأيام والدهور ، حتى يرث الله الأرض ومن عليها . أنزل عليه فيها كتابه المبين ، الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، تنزيل من حكيم حميد ، فيه هدى ورحمة للعالمين ؛ وتكفل بحفظه من أن تناله أيدى التغيير « إنا نحن نزّلنا الذكر وإنا له لحافظون » . أنزله عليه وأمره بالبلاغ : « يأيها الرسول بلغْ ما أُنزل إليك من ربك » ثم زاده أمراً بالبيان « لتبيّن للناس ما نُزّل إليهم » . ومن هنا كان وحى غير ما تعبدنا بتلاوته ، وكانت سنة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، مصدرها وحى السماء : « وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى » . « ولو تقوّل علينا بعضَ الأقاويل ، لأخذنا منه باليمين » إذاً كان قرآن وسنة ، وكانا مصدر الهداية ، لمن تمسك بهما : « تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما : كتاب الله ، وسنة نبيه » .

جاءت هذه الشريعة أولا لأولئك العرب أهل البادية الذين ألفوا الحياة فى جو قاتم مضطرب ؛ نهارهم حرب ، وليلهم إعتداء وسلب ؛ فخرهم أنساب وأشعار ، وسمرهم خمر وقمار ؛ لا يلذ لهم إلا ظلم النفوس ، واستعباد القوىّ للضعيف ؛ لصقت بأذهانهم الخرافات ، ولا يعجبهم إلا ما وجدوا عليه الآباء والأجداد ؛ عبدوا الأصنام وقربوا لها القرابين ، وظلوا على خدمتها عاكفين ، يكرهون كل من يُسَفِّه أحلامهم ، أو ينقص من قدر آلهتهم .

فماذا يفعل الحكيم أمام هذا وذاك ، وفى التشريع أمر ونهى : أمرٌ بعبادة الله ، وفعل كل حسن ، طارف وتليد ؛ ونهى عن عبادة الأوثان ، وفعل كل قبيح لا يفيد ؟ لا شيء إلا أن يبين لهم عاقبة الأمور من صلاح وفساد ، كى يعلم هؤلاء أنه سبحانه لم يرد بهم إلا خيراً ، فيسارعون إلى الامتثال ، ويبادرون إلى الخروج عما هم فيه من الضلال « إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر » ، « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ، « كيلا يكون دُولة بين الأغنياء منكم » ، « لكيلا يكون على المؤمنين حرج » ، « ترهبون به عدو الله وعدوكم » ، « لعلكم تفلحون » ، « ذلكم أزكى لكم وأطهر » .

عندئذ آمن الناس بصلاح شرع الله ، ونزل على حكمه هؤلاء بعد طول عنادهم ، وحلت هداية الله فى القلوب ، وفرّ الشيطان بغوايته أمام ذلك النور . ولكن كيف السبيل إلى عموم الشريعة ، والنصوص مهما كثرت محدودة ، والحوادث على مر الأيام متجددة غير مضبوطة ؟ فلو وقف التشريع عند حرفية النصوص ، لوقع الناس فى الحرج ، بعد أن تفضل سبحانه بنفيه عنهم : « وما جعل عليكم فى الدين من حرج » . ولن تسع الشريعة الناس وحوادثهم إلا بأمر وراء هذا .

هنا أذن لهم فى الاجتهاد ، وعلمهم رسول الله صلى الله عليه وسلم طريقته بعد أن تقدمهم فى هذا السبيل ، كيلا يكون عليهم حرج فيه . والاجتهاد : بذل الوسع فى استنباط الأحكام الشرعية من عبارات النصوص ، وإشاراتها ، ومعانيها ؛

ويتبع ذلك بحث عن علل ما لم ينص على علته ؛ ليوسعوا دائرته ، حتى يتسع صدر الشريعة لكل ما يجد من الحوادث والمدنيات .

ومن هنا كانت العلل وكان التعليل . والتعليل فى اللغة : مصدر علّل ، يقال : علل الرجل : سقى سقياً بعد سقى ، والثمرة : جناها مرة بعد أخرى وعلل فلاناً بطعام وغيره : شغله ولهّاه به ، وعلل فلان المال : أحسن القيام عليه . وفى اصطلاح أهل المناظرة : علل الشئ : بيّن علته وأثبته بالدليل . والتعليل تبيين علة الشيء ، ويطلق عندهم أيضاً على ما يستدل فيه بالعلة على المعلول ، ويسمى برهانا لِمّيّاً . ومرادنا به هنا بيان العلل ، وكيفية استخراجها ؛ وهذا قد يكون لأجل القياس ، وهو رد فرع إلى أصل لمساواته فى علة حكمه ، وقد يكون لغير ذلك ، بأن يبحث المجتهد فى الحادثة المستجدة عن معنى يصلح مناطاً لحكم شرعى يحكم به بناء على ذلك المعنى ، وهو المسمى عندهم بالاستصلاح ، أو المصالح المرسلة ؛ أو بأن يبحث عن علة الحكم المنصوص ، لا لتعديته ، وهو ما سموه بالتعليل بالعلة القاصرة ، أو بيان الحكمة .

بحث العلماء فى التعليل ، ولم يخل عصر من عصور الإسلام عن الكلام فيه ، سواء فى ذلك عصور الاجتهاد والتقليد ؛ إلا أن أهل الاجتهاد بحثوا فيه بحثاً عملياً ، وأهل التقليد بحثوه بحثاً نظريا ؛ على معنى أن المجتهد استنبط الأحكام ، وبيّن عللها التى استند إليها من غير أن يضع القواعد والضوابط لذلك التعليل ؛ فكان يقدر كل حادثة بظروفها ، ويفصل لها الحكم المناسب لها ، سواء وجد لهذه الحادثة أصلا يرجعها إليه لمشابهتها له ، أو لم يجد لها ذلك ؛ والمقلد حاول ضبط ذلك التعليل بضوابط يبيّن فيها ما يصح سلوكه فيه ، وما ينبغى الابتعاد عنه ، فجعلوا لاستنباط العلة طرقا سموها مسالك العلة . ثم شرطوا الشروط لتلك العلة التى يعلل بها . فمن أراد أن يعرف طريقة الأولين تتبع ذلك فى فتاويهم الجزئية التى نقلت عنهم ؛ ومريد الوقوف على طريقة الآخرين يعمد إلى مؤلفاتهم التى تنطق بلسانهم ، وتحمل أسماءهم . ومن هنا تغايرت الطريقتان ، واختلف البحثان ، كما سترى ذلك إن شاء الله ، مفصلا فى أبواب الرسالة ، وإن كانت الطريقة الثانية أخذت من مجموعات الفتاوى فى الطريقة الأولى مع شيء من التغيير فى الشكل أو فى الموضوع .

والتعليل لا بد فيه من علة . وسنعقد لها مبحثاً خاصاً عند الكلام على طريقة

الأصوليين؛ ولكن ينبغي التنبيه على شيء من ذلك كي يقف القارىء على غرضنا موقفاً بيناً ، فنقول :

لفظة العلة أطلقت فى لسان أهل الاصطلاح على أمور :

الأمر الأول : هو ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر ، مثل ما يترتب على الزنا من اختلاط الأنساب ، وما يترتب على القتل من ضياع النفوس وإهدارها ، وما يترتب على البيع الذى هو مبادلة مال بمال من نفع كل من المتبادلين ، ودفع الحرج والمشقة عنهما لو لم يتبادلا .

الأمر الثانى : ما يترتب على تشريع الحكم من مصلحة ، أو دفع مفسدة ، كالذى يترتب على إباحة البيع من تحصيل النفع السابق ، وما يترتب على تحريم الزنا والقتل وشرع الحد والقصاص من حفظ الأنساب والنفوس .

الأمر الثالث : وهو الوصف الظاهر المنضبط ، الذى يترتب على تشريع الحكم عنده مصلحة للعباد ، كنفس الزنا والقتل ، ولفظى الإيجاب والقبول « بعت واشتريت » .

فانه يصح تسمية هذه الأمور الثلاثة بالعلة ، فيقال : علة نقل الملك ، وإباحة الانتفاع فى البيع ، هو الإيجاب والقبول ، أو ما فيه من نفع ، أو دفع الحرج والضيق والمشقة ؛ ويقال: علة وجوب القصاص هى نفس القتل أو مافيه من ضرر وهو إهدار الدماء ، أو دفع العدوان وحفظ النفوس . ولكن أهل الاصطلاح فيما بعد خصوا الأوصاف باسم العلة، وإن قالوا إنها علة مجازاً لأنها ضابطة للعلة الحقيقية ، وسموا ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر حكمة مع اعترافهم بأنها العلة على الحقيقة ؛ وسموا ما يترتب على التشريع من منفعة أو دفع مضرة بالمصلحة ، أو مقصد الشارع من التشريع ؛ وبعضهم أطلق عليه لفظة الحكمة ، كما أنهم قالوا : إنه العلة الغائية .

كل ذلك محاولة للتمييز بين هذه الأمور . وفى جواز التعليل بتلك الأشياء كلام طويل سيأتى ، إن شاء الله .

الباب الأول

فى التعليل قبل عصر تأليف الأصول (فى عصور الاجتهاد)

وفيه أربعة فصول

الفصل الأول فى مسلك القرآن فى التعليل :

سلك القرآن فى شرعية الأحكام مسلكاً بديعاً محكماً ، لم يفارق فى جملته سلوكه فى بيان العقائد وقصص الأولين . ولم يكن فى تشريعه يسرد الأحكام سرداً ، بل عللها وبيّن أسبابها ؛ غير أنه لم يلج الطريقة الملتوية التى وَلجها المؤلفون فيما بعد . فالقارىء لايجد فى تعليله كلمة نابية ، لبست ثوب الاصطلاح المصنوع فى العصور المتأخرة ، فتراه ينتقل فى تلاوته من بيان آية من آيات الكون ، إلى تشريع حكم من الأحكام ، لايلمس فرقا إلا ماتدعو إليه الحاجة من بسط الكلام لفهم السامع ، كما يرى ذلك الفرق واضحاً بين كلام الأدباء وتعبيرات الفقهاء .

ولم يسر فى تعليله ، وبيان الأسباب ، سيرة واحدة ، حتى تسأم منها النفوس ، وتملها الأسماع ؛ بل غاير ونوّع ، وفصّل وأجمل . فتراه مرة يذكر وصفاً مرتباً عليه حكماً ، فيفهم السامع أن هذا الحكم يدور مع ذلك الوصف أينما وجد : « الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » ، « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديَهما جزاء بما كسبا نكالا من الله » ، « وإذا ضربتم فى الأرض فليس عليكم جناح أن تقصُروا من الصلاة » ، « إنما المشركون نَجَس فلا يقرَبوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا » .

وأخرى يذكر مع الحكم سببه ، مقرونا بحرف السببية مقدما أو مؤخراً : « أُذِنَ للذين يقاتَلون بأنهم ظلموا » ، « فبظلم من الذين هادوا حرّمنا عليهم

طيبات أحلت لهم » « من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً » .

وطوراً يأمر بشيء ويردفه بوصفه بأنه أطهر أو أزكى : « قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ، ذلك أزكى لهم » ، « وإذا سألتموهن متاعا فاسألوهن من وراء حجاب ، ذلك أطهر لقلوبكم وقلوبهن » ، « وإذا قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أزكى لكم » .

وحيناً يذكر الحكم معللا إياه بحرف من حروف التعليل ، وهنا تكثر الأنواع وتتعدد المثل : « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ، كى لا يكون دُولة بين الأغنياء منكم » ، « فلما قضى زيد منها وطراً زوجنا كها لكى لا يكون على المؤمنين حرج فى أزواج أدعيائهم » ، « وصلّ عليهم إن صلاتك سَكَن لهم » ، « ولا تطع كل حلاف مهين ، هماز مشاء بنميم ، مناع للخير معتد أثيم ، عُتُلٍ بعد ذلك زنيم ، أن كان ذا مال وبنين » .

وفى مواضع كثيرة يأمر بالشيء مبيناً مصالحه ، أو يحرم الشيء مبيناً مفاسده المترتبة على فعله : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل تُرهبون به عدو الله وعدوكم » ، « ولا تسبُّوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عَدْواً بغير علم » ، « إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون . إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة ، فهل أنتم منتهون » .

وبعد، فإن المتتبع لآيات التشريع فى الكتاب الحكيم يجد من ذلك الشيء الكثير .

وإليك البيان فى طائفة من هذه الآيات ، ولنبدأ ذلك بآية الخمر ، فنقول :

نزل القرآن ، والعرب ـ إلا أقلهم ـ يعشقون الخمور ، لأنها مزيلة للهموم ، مثيرة للشجاعة ، أنيسة السمر ، تحية القادم ؛ زعموا ذلك مغفلين ما حوت من ضرر كبير . فكم أثارت من بغضاء ، وأوقدت نار الشحناء ؛ من أجل ذلك تركها حكماؤهم ، وامتنع عنها عقلاؤهم ؛ فماذا يفعل الحكيم أمام هذه المحبة التى خالطت النفوس ، والهُيام الذى سكن القلوب ؟ أيفجأهم بقوله « فاجتنبوه » ؟ أم يقول : من شرب الخمر فاجلدوه ؟ لا لا ،

لو كان شيء من ذلك لما آمن إنسان : بل أنزل الله أول ما أنزل « قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس ، وإثمهما أكبر من نفعهما » (١) ، ثم أعقب ذلك بقوله : « لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى » (٢) ، فتأول الناس هاتين الآيتين . وتركها قوم لغلبة ضررها على النفع ، وآخرون حالة الصلاة . ولما هدأت نارها فى القلوب ، وبدأت تمجها أغلب النفوس ، وسكن الإيمان مكان الكفران ، ومهد الطريق للحكم الأخير ، قال جل شأنه : « فاجتنبوه ، فهل أنتم منتهون » (٣) مبيناً مفاسدها الدينية والدنيوية ، وما يفقده شاربها من المصالح ، أجلى بيان بأحسن أسلوب ، فكيف يقدم عاقل على تناول شيء وصفه الله بأنه رجس ، والرجس عندهم المستقذر حسا أو معنى . رجس من عمل الشيطان تزيينه لهم . أم كيف يدنو مفكر مما يثير العداوة والبغضاء ، وهما السلاح القاتل للراحة فى هذه الحياة ؟ وأى مفسدة أعظم من رجس من عمل الشيطان يوقع العداوة والبغضاء بين الأهل والإخوان ؟ ثم بيّن المصالح المترتبة بأن الاجتناب سبيل الفلاح ، ومن ذا الذى يرغب عن الفلاح ، ويطلب الخسران ؟

أبعد هذا البيان يقول إنسان عاقل : إن أحكام الله ليست معقولة ، متعللا بأن الله يفعل ما يشاء ، لا يسأل عما يفعل ؟ .

ثم إن كتاب الله ناطق بما فى الخمر ، قليلها وكثيرها ، من المفاسد ؛ ألا ترى قوله « رجس » وهو يعم القليل والكثير ، وإن كان إيقاع العداوة والبغضاء ، والصد عن ذكر الله لا يكون إلا بعد السكر . قد يقول إنسان : إذا كانت هذه المفاسد لا تجيء إلا من السكر ، فالسكر علة ، فلم حرم القليل ؟ وجوابه أنه لو حرم الله المسكر منها فقط ، لاختلط الأمر على الناس لتفاوتهم فى ذلك ، فرُبَّ قدر يسكر شخصاً ، بينما لا يؤثر فى غيره ؛ فالعقول مختلفة ، والمقادير متفاوتة ، فيكون مثل هذا التشريع تخليطاً على الناس ، بل يكون إذنا صريحاً بالسكر فى بعض الأحيان ، حيث يجرب الإنسان مقدار ما يسكره ، كى يمتنع عنه . على أنه يكون فتحاً لباب المعاذير للمستهترين — شربت ما ظننته لا يسكر — ، وقد أراد الله سد هذا الباب عليهم ، فقال : إنها رجس . ويكفى القليل قبحاً أنه قذر خبيث .

---

[١] سورة البقرة ـ آية ٢١٩

[٢] سورة النساء ـ آية ٤٣

[٣] سورة المائدة ـ آية ٩٠ وما بعدها

وقد صرح صلى الله عليه وسلم بالعلة فى تحريم القليل فقال: «لو رخصت لكم فى هذه لأوشك أن تجعلوها مثل هذه»(1).

ومن هذا النوع قوله تعالى: «وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل تُرهبون به عدوَّ الله وعدوكم»(2) فقد أمر الله فيها المؤمنين باتخاذ العدة للقتال، وبيّن ما لأجله أمر بإعداد هذه الأشياء، فقال «ترهبون» الخ. وذلك لأن الكفار إذا علموا تأهب المسلمين للجهاد، واستعدادهم له، باستكمالهم جميع الأسلحة والآلات، خافوهم. وإذا كانت هذه هى العلة، عرف ما أراده الله منها، وهو دفع عدوان الكفار، لا وقوع القتال المهلك للنفوس، المخرب للديار؛ فقد جعله الله سبباً لمنع الحرب، لا سبباً فى إيقادها. وهذا ما يسمى فى عرف الأمم الآن بالسلام المسلح، لأن الضعف يغرى الأقوياء بالتعدى على الضعفاء. فأين نفاة التعليل من هذه الآية؟ أيقولون: إن الله أمر بإعداد آلات القتال لأجل الإرهاب الذى ينتج لا محالة من ذلك الإعداد، وهى المصلحة التى تترتب على هذا الفعل الذى أمر به؟ أم يقولون: إنه أمر بذلك من غير مقصد أراده، ولا سبب دعا اليه؟ وأظنهم لا ينكرون ترتب هذه المصلحة، وإن نازعوا فى كونها باعثة ومقصودة للشارع الحكيم. وسيأتى الرد عليهم إن شاء الله فيما بعد.

قال الله تعالى فى شأن زواج رسول الله صلى الله عليه وسلم بزينب: «فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها، لكى لا يكون على المؤمنين حرج فى أزواج أدعيائهم إذا قضَوا منهن وَطراً، وكان أمر الله مفعولا»(3)؛ فقد أمر الله رسوله الكريم بزواجها، معللا هذا الحكم بدفع الحرج والضيق عن المؤمنين فى إقدامهم على ذلك الفعل. وكيف لا يكون حرج، وقد كانت عادة التبنى فى الجاهلية فاشية متأصلة فيهم، حتى حكموا للأدعياء بما للأبناء من حقوق؛ فلو اقتصر القرآن فى إبطال التبنى على قوله: «وما جعل أدعياءكم أبناءكم»، لشق على بعض النفوس الإقدام على نكاح حليلة المتبنىً، مخافة لوم الآخرين؛ لذلك شاء الله ما كان من زواج زيد لزينب، وحصول الكراهة بينهما، ووقوع الشكاية، حتى يتم الفراق؛

---

(1) إعلام الموقعين حـ 3 ص 122.
(2) سورة الأنفال آية 60
(3) سورة الأحزاب آية 37

وأمر رسول الله بنكاحها ليقطع بفعله هذه العادة. فإذا ما أقدم غيره من المؤمنين على مثل هذا أجاب لائمه بقوله : « قد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة » ، ثم لما شنع من فى قلبه دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بأنه تزوج حليلة ابنه ، تولى الله سبحانه الرد عليه بقوله : « ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ، ولكنْ رسولَ الله وخاتمَ النبيين » .

والخلاصة : أن الله شرع ذلك الحكم لقطع مفاسد التبنى ، وجعل رسوله صلى الله عليه وسلم القدوة فيه ، لدفع الحرج اللاحق بالمؤمنين لو لم يفعل الرسول ذلك أولاً .

وقال جل شأنه فى تقسيم الفىء : « ما أفاء[1] الله على رسوله من أهل القرى ، فلله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ، كى لا يكون دُولةً بين الأغنياء منكم » ، فبين سبحانه فى هذه الآية مصارف الفىء ، ولم يتركه على مجرد الإباحة ، معللا هذا التقسيم بألا يكون متداولا بين الأغنياء ، ويحرم منه الفقراء ؛ وقد كانوا فى الجاهلية يجعلون للرئيس نفائس الغنائم ، حتى قال قائلهم :

لك المرباع منها والصفايا وحكمك والنشيطة والفضول

وهل يبقى بعد ذلك إلا خسيس المال ؟ وقد كان الفقير يئن من هذا النظام ، فأبطله الله بتشريع تقسيم محكم ، محصل للحاجات لا ظلم فيه ولا جور ، معللا ذلك بما علل ، حتى لا يعودوا إلى ما كانوا عليه من حكم الجاهلية .

وأنت ترى أن الآية بينت سبب التقسيم فقط ، ولم يقل أحد من أنصار القول بالتعليل إن هذا علة حكم يقاس عليه ، حتى يقول نفاة التعليل : إنه لو كان علة قسم الفىء ألا يكون دولة بين الأغنياء ، لسرى ذلك إلى كل مال ، وقسم كما قسم الفىء ، ولم يقل أحد بذلك . ونحن إذا قلنا علل الله حكما ما بعلة ما ، لا نعنى أكثر من أن الله بيّن المصالح التى شرع لها الأحكام ، والمفاسد التى دفعها بهذا التشريع ؛ وكونُ هذا يصلح لتعليل غيره فيعدّى الحكم إليه ، أمر وراء هذا .

(١) سورة الحشر آية ٧ .

وانظر إلى تعليله الأمر بغض البصر بأنه أزكى ، أى أطهر لهم من الذنوب وأنمى للأعمال فى الطاعة ، وكيف لا يكون أطهر ، وهو سد لباب الزنا ، منشأ الفساد ، ومثير البغضاء ، ومفكك الروابط ؟ وكل هذه مفاسد دفعها الله بشرعية غض البصر ، وعنون عن دفعها بالزكاة .

ونظير هذه الآية آية الحجاب لأزواج النبى صلى الله عليه وسلم : « وإذا [1] سألتموهن متاعا فاسألوهن من وراء حجاب ، ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهن ، وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله » الآية . فلم يمنع المؤمنين منعاً باتا من سؤال أمهات المؤمنين حتى يقعوا فى الحرج ، ولم يفتح الباب على مصراعيه حتى يؤذوا رسول الله ، أو يوجد الشك فى نفوس بعض الناس ، بل توسط فى الأمر ، وأباح السؤال لحاجة أو فتوى ، من وراء الحجب : وبهذا تصان القلوب عن أن يدخلها شك ، ويرفع ما كان يصيب رسول الله من أذى ، ويكون طهارة للجميع . ولأهمية هذا الحكم ومجيئه مخالفاً للعوائد ، أكد التعليل فيه ببيان المفاسد التى تدفع ، والمصالح التى تجلب .

وفى بيان سبب تحريم ما حرم على اليهود من الطيبات يقول جل علاه : « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم » فقد أخبرنا فى هذه الآية أنه حرم عليهم ما حرم بسبب ظلمهم ؛ وهو تنبيه للمخاطبين عن الابتعاد عن الظلم حتى لا يكون سببا فى تحريم مثل ما حرم عليهم . وهذا من أكبر الأدلة على أن التشريع جاء لمقاصد عظيمة بيّن المولى سبحانه بعضها . ولو كان كما يقول نفاة التعليل لكفى أن يقول : إنى حرمت على اليهود كذا . ويلزم على زعمهم أن بيان الأسباب عبث ، وحاش لله عن ذلك ! . وأظنهم إن أوّلوا آيات التعليل الأخرى بأنها للعاقبة لا يمكنهم أن يدّعوه فى أمثال هذه الآية . من أجل ذلك وقف نفاة التعليل من هذه الآية موقفا آخر ؛ فهم يسلمون أن علة التحريم عليهم هو ظلمهم ؛ ولكنهم يمنعون أن يكون الظلم علة للتحريم مطلقا حتى يعدّى الينا . ثم قالوا : فصح أنه يفعل ما يشاء فى مكان ما من أجل شىء ما ، ولا يفعل ذلك الفعل فى مكان آخر من أجل مثل ذلك الشىء بعينه .

---

(1) سورة الأحزاب آية ٥٣ .

ومن هذا النوع الآية الأخرى «[1] من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل» الآية؛ فقد بين سبحانه أنه شرع القصاص بسبب هذا الجرم العظيم وهو القتل العدوان. ومن نظر إلى ذلك الجرم وما حواه من المفاسد والأضرار علم أن ما شرعه الله جزاء له هو الدواء الشافى لذلك الداء، وآمن بما أخبر الله عنه «ولكم فى القصاص حياة». ومن تأمل قوله «فأصبح من الخاسرين»، «فأصبح من النادمين» علم أن القتل العدوان مشتمل على جميع الخسران: خسران الدنيا والآخرة، وما يوجب الحسرة والندامة.

ويقول عز سلطانه فى إباحة قصر الصلاة «[2] وإذا ضربتم فى الأرض فليس عليكم جناح أن تقصُروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا إن الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا». ثم بين كيفية صلاة الخوف، ثم قال «فإذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم، فإذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة، إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا». فقد نفى الجناح عن المسافر إذا قصر الصلاة؛ ومعناه جعل السفر مناطا وعلة للقصر الذى هو رخصة، ولم تتعرض الآية لأكثر من هذا من بيان الضرر الذى يلحقهم لو أتموا، بل وكل ذلك الى ما يحسون به عند السفر، فيذكرون نعمة الله عليهم، وأنه لم يشأ إعناتهم بتكاليفه؛ بل خفف عنهم فى موضع المشقة حتى لا يجمع عليهم مشقتين: مشقة السفر، وإتمام الصلاة. ولما كان الحال مظنة أن يقال: إذا كان الشارع يريد التخفيف عن المسافر لما يلقاه من المشقة فلم لم يؤخر عنه الصلاة حتى ينتهى سفره ويعود اليه اطمئنانه ــ ذيل الله هذه الآيات ببيان سبب هذا بأن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا، أى شرع ذلك ولم تخل الأوقات مهما حصل من الصلاة، لأنها شرعت موقتة بأوقات لابد من أدائها فيها بقدر الإمكان، وأن أداءها مع ذلك خير من تأخيرها. وكأنه يشير الى الحكمة الأولى فى شرعية الصلاة مفرقة على هذه الأوقات.

ولعلك تلمس من تغاير الأسلوب بين هذا التشريع وبين غيره، كتحريم الخمر مثلا، فرقا مؤثرا تعتمده فى كثير من المواضع. ففى تحريم الخمر أسهب فى بيان المفاسد الناشئة من شربها، اجتماعية ودينية، والمصالح التى تترتب على اجتنابها،

(١) سورة المائدة آية ٣٢

(٢) سورة النساء آية ١٠١ وما بعدها.

وقرنها بالأنصاب والأزلام ؛ كل ذلك لأجل التنفير منها ؛ وقد سكت منهم في سويداء القلوب . وأما شرعية القصر فلم يزد على أن نفى الجناح ؛ وهو مقام لا يحتاج لأكثر من هذا ، حيث رخص وخفف بما يوافق النفوس في راحتها ، وما تهواه القلوب من فك بعض قيود التكليف . وأما ذاك فهو منع لهوى ساكن وداء مستأصل .

وتلك آيتان وردتا في حكم واحد وهو الاستئذان ، ولكنه في نوعين : استئذان الأجانب ، واستئذان الصغار والخدم ، نضعهما أمام القارىء ليرى الفرق بينهما وليلمس مقاصد الشريعة واضحة ، وما يترتب على شرعية الأحكام من جلب مصلحة أو دفع مفسدة .

يقول الله تعالى في سورة النور في شأن استئذان الأجانب «(1) يأيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ، ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون . فان لم تجدوا فيها أحدا فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أزكى لكم ، والله بما تعملون عليم» وقال في استئذان الصغار والخدم «(2) يأيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحُلم منكم ثلاث مرات : من قبل صلاة الفجر ، وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ، ومن بعد صلاة العشاء : ثلاث عورات لكم ، ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن طوافون عليكم بعضكم على بعض ، كذلك يبين الله لكم الآيات ، والله عليم حكيم» .

ففي شأن الأجانب نهى عن الدخول في أي وقت من غير استئذان معللا ذلك بأنه خير ؛ وكيف لا يكون خيرا وفيه حفظ للعورات ، وكف للأذى عن الناس ، واطمئنان للقلوب حتى لا يدخلها الشك والريبة بدخول الأجنبي ؟ ولما كانت النفوس بطبيعتها يلحقها جزع من الرد وعدم الإذن ، ظنا منها أن ذلك هوان أو احتقار ، قال الله رفعا لهذا الإيهام «وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أزكى لكم» . وفي شأن الآخرين شرع الاستئذان في ثلاثة أوقات هي مظنة التجرد وإفضاء بعضهم إلى بعض . وفي مثل هذه الحالة يلحق الناس الضيق

---

(1) سورة النور آية ٢٧ وما بعدها

(2) سورة النور آية ٥٨

من جراء انكشاف الغير عليهم ولو كانوا عبيداً أو أولاداً، فرفع الله عنهم هذا الحرج بشرعية الاستئذان فى تلك الأوقات . وفى غيرها تكون العورات مستورة والدخول كثيراً ، فلو حتم الاستئذان فى كل وقت لوقعوا فى حرج بين، « طوافون عليكم » أى لأنهم طوافون عليكم . ويغتفر فى الطوافين ما لا يغتفر فى غيرهم .

وهكذا نرى أحكام الله سلكت طريقا وسطا من غير تفريط ولا إفراط ؛ فلا هى ضيقت الخناق على الناس حتى تملها نفوسهم وتنفر منها قلوبهم . ولا هى أرخت لهم العنان فى السهولة حتى تغرق النفوس فى شهواتها ، وتبلغ منتهى هواها .

وإلى هنا نكتفى بهذا القدر ، ونخرج بهذه النتيجة : وهى أن الله سبحانه شرع أحكامه لمقاصد عظيمة جلبت للناس مصالحهم ، ودفعت عنهم المفاسد : وأنه سبحانه أبان ما فى بعض الأفعال من المفاسد حثا على اجتنابها ، وما فى بعضها من المصالح ترغيبا فى إتيانها . وفى هذا رد على طائفتين : الذين أنكروا التعليل من أساسه ، والذين اعترفوا به ولكنهم قصروه على الأوصاف الظاهرة ، ومنعوه بالمصلحة وما يترتب على الأمر من نفع أو ضرر .

الفصل الثانى

فى مسلك السنة فى التعليل

أمر الله سبحانه رسوله صلى الله عليه وسلم بالبلاغ « يأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك » ، « إن عليك إلا البلاغ » ثم أمره بالبيان « لتبين للناس ما نزل إليهم » فقام صلوات الله وسلامه عليه بهاتين الوظيفتين خير قيام ، فبلغ كما أمره الله ، وبين كما هداه مولاه . سلك طريقة القرآن فى تشريع الأحكام : تلك الطريقة الواضحة التى لا التواء فيها ولا اعوجاج ، فغاير ونوع وفصل وأجمل . فبينا تراه يقول : حرم الله كذا ، وأحل الله كذا ، مقتصراً على هذا القدر ، إذ بك تسمع منه نوعا آخر يذكر الحكم مبيناً سببه الذى من أجله شرع ، أو موضحاً معه ما يترتب عليه من مصالح دنيوية أو أخروية . وكيف لا يكون منه ذلك ، والناس متفاوتون كما خلقهم الله ؟ على أن فى بيان العلل والأسباب ضربا من التقريب للأذهان ، فيسارع الناس إلى الامتثال .

وإن المتتبع لأحاديث الأحكام يجد فيها الشىء الكثير من هذا النوع ، ويمكننا — بمجرد النظر العاجل — الحكم بأن شيئاً من ذلك لم يكن إلا عند الحاجة ، وإن ظهر بالتأمل اختلاف الحاجة ، وتنوعها حسب اختلاف الأشخاص ، وأفهامهم ، وما يتبادر لأذهانهم من شرعية الأحكام ، وتساويها فى مواطن الاختلاف أحياناً ، فقد يظن أحدهم أن فعلا ما خير بادىء الرأى ، فيبين له رسول الله صلى الله عليه وسلم أن خيره يعارضه شر كبير ، وأن مصلحته تصاحبها مفسدة تفوقها .

فهذا عبد الله بن عمرو يبالغ فى عبادته فيصوم نهاره ، ويقوم ليله ، ظناً منه أن فى هذا رضا مولاه ، أو هو المقصود من الأسوة برسول الله ، حتى شكاه أهله ،

وكان ما رواه البخارى [1] عنه : قال قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ألم أخبر أنك تقوم الليل وتصوم النهار ؟ » قلت: إنى أفعل ذلك . قال: « إنك إذا فعلت هجعت عينك ، ونفهت نفسك ، وإن لنفسك حقاً ، ولأهلك حقاً ، فصم وأفطر، وقم ونم » هجعت : غارت وضعف بصرها لكثرة السهر ، ونفهت : كلت وأعيت .

فقد بين له رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يترتب على تلك العبادة الشديدة من ضرر بالغ فى النفس ، وضياع حقوق الأهل والولد من الصالح الدنيوية ، وفيه إشارة إلى ضياع المصالح الأخروية : فان من ضعفت نفسه عجز عن أداء حقوق ربه ، فيفوته الخير الكثير فى أخراه .

وهذا معاذ بن جبل رضى الله عنه يطيل فى صلاته إتماما لها وتقرباً بها ، فيشكوه الشاكى الى رسول الله « لا أكاد أدرك الصلاة مما يطول بنا فلان » . وهنا يشرع رسول الله التخفيف للصلاة ويزجر المطولين : « أيها الناس [2] إنكم منفرون! فمن صلى بالناس فليخفف ؛ فان فيهم المريض والضعيف ، وذا الحاجة » مبينا الباعث على ذلك التخفيف . وفيه الإشارة إلى أن الطاعة إذا أدت الى ضياع المصالح أو لحق الناس منها الضرر ، خرجت عن مقصود الشارع ؛ وأى فائدة فى طاعة تؤدى الى ترك الناس لها ؟ وربما وصل الأمر الى أعظم من هذا ، وهو الفتنة ، كما صرحت بذلك الرواية الأخرى « لا تكن فتانا » .

وذاك فريق من الصحابة يظل فى المسجد ينتظر قيام رسول الله للصلاة ليصلوا بصلاته ، ظنا منهم أنه خير فيمتنع عنهم ، ثم يقول كما رواه أبو داود [3] عن عائشة رضى الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الليلة الثالثة لم يخرج ، فلما أصبح قال « قد رأيت الذى صنعتم فلم يمنعنى من الخروج اليكم إلا أنى خشيت أن يفرض عليكم » . وزاد الطحاوى [4] « ولو كتب عليكم ماقمتم به فصلوا أيها الناس فى بيوتكم ، فإن أفضل صلاة المرء فى بيته إلا المكتوبة » . فقد امتنع

---

(١) عمدة القارى ج ٣ ص ٦٣٥ .

(٢) عمدة القارى ج ١ ص ٥٠١ .

(٣) السنن ج ٢ ص ٤٩ .

(٤) شرح معانى الآثار ج ٢ ص ٢٠٦ .

صلى الله عليه وسلم من إمامتهم، لما وجد رغبتهم فيها، خشية الفرض عليهم ثم يأتي زمان يتهاون الناس فيها أو يعجزون عن أدائها فيتركون ما فرضه الله عليهم، وفيه من الفساد ما لا يخفى. ومع هذا فقد أمهم ليلتين إشارة منه صلى الله عليه وسلم إلى جواز صلاتها بجماعة، وامتناعه كان لتلك العلة.

ويحدثنا مالك رضى الله عنه فى الموطأ[1] عن سعد بن أبى وقاص، قال: جاءنى رسول الله صلى الله عليه وسلم يعودنى عام حجة الوداع من وجع اشتد بى فقلت: يارسول الله قد بلغ بى من الوجع ما ترى، وأنا ذو مال، ولا يرثنى إلا ابنة لى، أفأتصدق بثلثى مالى؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا». فقلت: الشطر؟ قال: «لا». ثم قال رسول الله: «الثلث، والثلث كثير: إنك أن تذر ورثتك أغنياء، خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس؛ وإنك لن تنفق نفقة تبتغى بها وجه الله إلا أجرت عليها، حتى ما تجعل فى فى امرأتك».

فانظر إلى هذه المحاورة بين رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبين سعد: ترى سعداً لما اشتد به المرض، وظن أنه مفارق الحياة، وله مال كثير، فماذا يصنع بهذا المال، وليس له إلا ابنة يكفيها قليله، وهو فقير إلى مثوبة الله؛ وظن أن لا سبيل إليها إلا بالتصدق بأكثر ماله، ورسول الله يرد عليه ظنه، ويبين له خطأه، وما يترتب على فعله من الضرر بالورثة: «الثلث، والثلث كثير: إنك أن تذر ورثتك أغنياء» الخ، معللا قصر الوصية على الثلث بأنه لمصلحة الورثة، ففيه غناء لهم عن سؤال الناس، وتحصيل الثواب له نواح غير التصدق على الغير، ففى الإنفاق على من وجبت عليك نفقته ثواب، إذا قصدت به وجه الله.

وروى ابن حزم فى المحلى[2] بسند إلى جابر بن عبد الله رضى الله عنه قال: إن رجلا أتى النبى صلى الله عليه وسلم بمثل البيضة من الذهب، فقال: يا رسول الله هذه صدقة ما تركت لى مالا غيرها، فحذفه بها النبى صلى الله عليه وسلم، فلو أصابه لأوجعه، ثم قال: «ينطلق أحدكم فينخلع من ماله ثم يصير عيالا على الناس!» فصاحب المال ظن أن التصدق بكل ماله فى سبيل الله خير له، صارفا

---

(١) المنتقى شرح الموطأ جـ ٦ ص ١٥٥.

(٢) جـ ٩ ص ١٣٧

النظر عما يلحقه بعد ذلك من فقر وفاقة ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم يعنفه على هذا العمل ، ويبين له ما يترتب عليه من مفسدة كبرى ، ويرد عليه ماله .

وقد يفهم بعضهم أن الحكم شرع من أجل سبب خاص ، وهو مخطىء في هذا الفهم ، فيبين له رسول الله صلى الله عليه وسلم الصواب فيه ، والعلة التى من أجلها شرع الحكم .

من ذلك أنه لما نزل قول الله تبارك وتعالى : « يأيها الذين آمنوا لاتدخلوا بيوت النبى إلا أن يؤذن لكم » الآية ، وقوله : « يأيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا » الآيات ، ظن بعض الناس أن المقصود من الاستئذان هو حصول الإذن فقط ، فجاء يستأذن على رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ فنظر من جحر من حجر النبى صلى الله عليه وسلم ، فعنفه رسول الله « [1] لو أعلم أنك تنظر لطعنت به فى عينك ! » مبيناً له السبب فى تشريع هذا الحكم « إنما جعل الاستئذان من أجل البصر [2] » يعنى أن وجوب الاستئذان لأجل حفظ البصر ، حتى لا يقع النظر على من حرم النظر اليه .

وقريب من هذا ظن السائل التسوية بين شيئين ، وهما مختلفان .

من ذلك ما رواه البخارى [3] بسند إلى زيد بن خالد الجهنى : أن رجلا سأل النبى صلى الله عليه وسلم عن اللقطة ، فقال : « اعرف وكاءها وعفاصها ، ثم عرفها سنة ، ثم استمتع بها ، فان جاء ربها فأدها اليه » ، قال : فضالة الإبل ؟ فغضب حتى احمرت وجنتاه ، أو قال : احمر وجهه ، فقال : « مالك ولها ؟! معها سقاؤها وحذاؤها ، ترد الماء وترعى الشجر ، فذرها حتى يلقاها ربها » ، قال : فضالة الغنم ؟ قال : « لك أو لأخيك أو للذئب » . فالسائل ظن التسوية بين اللقطة والضالة ، وأن الكل يباح أخذه ، فسأل عما يفعل فى كل عند أخذها ، فأجابه الرسول فى الأولى ، وغضب فى الثانية ، ناهياً عن أخذها ، مبيناً أن لاحاجة

---

(١) متن صحيح البخارى جـ ٨ ص ٥٤ .

(٢) صدر الحديث : عن سهل بن سعد ، قال : اطلع رجل من جحر فى حجر النبى صلى الله عليه وسلم ، ومع النبى مدرى يحك به فى رأسه ، فقال : « لو أعلم ... » الخ .

(٣) عمدة القارى جـ ١ ص ٥٠١ .

اليه ؛ لأنه لا يخاف عليها ضياع أو هلاك ، فما دامت قادرة على السير إلى المرعى والماء ، فهي في غنى عمن يحفظها . يدلنا على هذا جوابه في الغنم ، لما كان يخاف عليها الهلاك أباح له الأخذ من غير حتم : « هي لك أو لأخيك أو للذئب » : أي لك أن تأخذها فتكون في يديك لأخيك ، أو تخليها فيأخذها الذئب فيأكلها ، أو يجدها ربها فيأخذها ، كما فسرها [1] الطحاوي .

وهذه فاطمة بنت أبي حبيش ؛ ينزل عليها الدم من غير انقطاع فتظن استواءه مع الحيض في ترك الصلاة مستبعدة حصول الطهارة مع نزول هذا الدم ، فجاءت مستفتية رسول الله صلى الله عليه وسلم : إني لا أطهر أفأدع الصلاة ؟ فيجيبها رسول الله صلى الله عليه وسلم « [2] إنما ذلك عرق وليس بالحيضة » مبينا لها الفرق بين الدمين ، بأن نزول الدم في هذه الحالة ليس معتادا ، بخلافه في الحيض والنفاس ، فانه معتاد ؛ فيسقط اعتبار النجاسة مع الأول دون الآخرين .

وشبيه بهذا حديث سؤر الهرة وهو ما رواه [3] الطحاوي بسند عن كبشة بنت كعب بن مالك ، وكانت تحت ابن أبي قتادة : أن أبا قتادة دخل عليها فسكبت له وضوءا فجاءت هرة فشربت منه فأصغى لها أبو قتادة الإناء حتى شربت ؛ قالت كبشة : فرآني أنظر اليه ، فقال : أتعجبين يا ابنة أخي ؟ قالت : قلت نعم . قال : فان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «إنها ليست بنجس ، إنها من الطوافين عليكم والطوافات» . وظاهر هذا أن رسول الله قال ذلك عند السؤال والاشتباه في أن الهرة كباقي السباع في نجاسة سؤرها ، وأن خروجها عن حكم نوعها فيه غرابة ، ولا بد له من سبب يمنع السائل ، فقال رسول الله ماقال مشيرا بذلك الى مايلحق الناس من الحرج لو حكم بنجاسة سؤرها مع طوفانها ودخولها المضايق وعدم إمكان التحرز عنها ، وليس من الميسور تغطية الأواني في كل وقت ولكل شخص .

ومن هذا النوع ما حدثنا به البخاري ومسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه في شأن الرجل الذي وقصته دابته وهو محرم فمات : « لا تقربوه

(١) شرح معاني الآثار جـ ٢ ص ٢٧٥ .

(٢) عمدة القاري جـ ٢ ص ١٠٣ .

(٣) شرح معاني الآثار جـ ١ ص ١١ .

طيبا فإنه يبعث يوم القيامة ملبّيا ، لما ظنوا أنه كغيره من الموتى بيّن لهم أن الأمر على غير ما فهموه ، وأنه يبعث كحالته التى مات عليها تشريفا له فى موقف العرض. وفى هذا تنبيه الى محافظتهم على ما أمروا به من اجتناب الطيب فى الإحرام ؛ فإذا كان الذى يموت على هذه الحالة يبعث ملبيا فأحرى به أن يكون على أكمل حالات الإحرام.

ومنه قوله لمن سأل عن الوضوء بنبيذ التمر « ثمرة طيبة وماء طهور » . يعنى بذلك أنه لم يحدث للماء ما يغير أصله ، فهو باق على طهوريته فالحكم بقاء الطهورية.

هذا وقد يأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشيء أو ينهى عنه فى حالة خاصة لسبب خاص ، فيفهم الصحابة أنه حكم مؤبد ، فيسألون رسول الله التخفيف لما يلحقهم من الحرج ، فيبين لهم أن ذلك ليس مؤبدا بل جاء لعلة خاصة . من ذلك ما رواه أصحاب السنن عن عائشة رضى الله عنها قالت : دفّ [1] الناس من أهل البادية لحضرت الأضحى ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ادخروا الثلاث ، وتصدقوا بما بقى » . قالت فلما كان بعد ذلك ، قلت يارسول الله : قد كان الناس ينتفعون بضحاياهم ، ويُجملون منها الودك ، ويتخذون منها الأسقية . قال : وما ذاك ؟ قلت نهيت : عن إمساك لحوم الأضاحى بعد ثلاث . فقال « إنما كنت نهيتكم للدافّة التى دفت فكلوا وتصدقوا وتزودوا » واللفظ للطحاوى . ويرويه مسلم بلفظ « إنما فعلت ذلك من أجل الدافة » . ويرويه غيره بلفظ « لأجل » . يجملون : يذيبون الشحم ويستخرجون منه الودك وهو الشحم المذاب . والأسقية : جمع سقاء وهو ظرف الماء .

فهذه أم المؤمنين رضى الله عنها تشكو الى رسول الله صلى الله عليه وسلم الحرج الذى لحق الناس من جراء نهيه عن الادخار ، وتشرح له ماكان الناس فيه من مشقة قبل ذلك ، وهى ظانة أن الحكم مؤبد ، فيأتى الفرج عند سؤالها ، ويبين لها رسول الله السبب الذى من أجله نهى وهو التوسعة على الطائفة الفقيرة التى دفت على المدينة حينذاك ، فلما زال السبب رجع الحكم الى أصله من الإباحة . من أجل ذلك فهم على بن أبى طالب رضى الله عنه أن النهى دائر مع هذه العلة . وكان مارواه الطحاوى فى باب الأضحية بسند الى أبى عبيد مولى ابن أزهر قال : صليت مع على ابن أبى طالب رضى الله عنه العيد ، وعثمان بن عفان رضى الله عنه محصور ، فصلى

---

(١) دف الماشى : خف على وجه الارض ، والدافة : الجماعة من الناس تقبل من بلد الى بلد .

ثم خطب فقال: «لا تأكلوا من لحوم أضاحيكم بعد ثلاثة أيام، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بذلك. مع روايته عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إني كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي أن تدخروها فوق ثلاثة أيام فادخروها ما بدا لكم». ثم قال الطحاوي بعد ذلك «إن النهي من رسول الله صلى الله عليه وسلم كان للعارض فلما زال العارض أباح لهم الادخار، فكذلك ما فعله علي في زمن عثمان وأمر به بعد علمه بإباحة رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما كان ذلك منه عندنا — والله أعلم — لضيق كانوا فيه مثل ما كانوا في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الوقت الذي نهاهم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام، فأمرهم علي رضي الله عنه في أيامهم بمثل ما كان رسول الله أمر الناس في مثلها».

إذا ثبت أن عليا كرم الله وجهه فهم أن علة النهي ما ذكر، وأمر بما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم به في وقت الشدة، دلنا ذلك على أن هذا الحكم يدور مع علته وجوداً وعدما، وأن مثله مما فوض إلى رأي الإمام لأنه لما قيل له إنك نهيت بيّن لهم السبب والعلة التي من أجلها كان النهي؛ ولو كان ذلك شرعا عاما لقال: كان ثم نسخ. فبيانه العلة دليل على أن الحكم يدور معها. وحينئذ لا يكون معنى لادعاء النسخ في كل حكم ورد فيه نصان: نص بالإباحة، وآخر بالمنع، أو بالعكس؛ لأن النسخ ليس مما يثبت بمجرد الادعاء.

وكثيرا ما يذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم الحكم معللا إياه بما يترتب عليه من المصالح الدينية والدنيوية.

ومن ذلك ما رواه البخاري (١) عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: كنا مع رسول الله شبابا لا نجد شيئا فقال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم «يا معشر الشباب من استطاع الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وِجاء» فتراه يأمر القادر على تكاليف الحياة الزوجية بالتزوج شارحا له ما يترتب على ذلك من مصالح، مبينا السبب في هذا، وهو حفظ البصر والفرج الذي أمر الله بحفظهما في غير آية، وإذا حفظا كان الخير والفلاح؛ فإن شرورا كثيرة تنشأ عنهما. وفي الوقت نفسه يأمر العاجز بسلاح آخر وهو الصوم ليكسر شهوته، ومتى كسرت ترتب الخير على ذلك «فإنه له وجاء».

---

(١) صحيح البخاري جـ ٧ ص ٣.

ومن ذلك حديث النهي عن نكاح المرأة على عمتها أو خالتها ، معللا هذا النهي بما يترتب على الفعل من ضرر بالغ ، وهو قطع الرحم « إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم » ، هكذا بلفظ الخطاب للرجال في رواية ابن عدي؛ والمراد بذلك أنه إذا جمع الرجل بينهما صارتا من نسائه كأرحامه ، فيقطع بينهما بما ينشأ بين الضرائر من التشاحن . فنسب القطع إلى الرجل ، لأنه السبب ، وأضيف إليه الرحم لذلك .

وفي رواية عند ابن حبان « نهى أن تتزوج المرأة على العمة والخالة ، وقال : « إنكن إذا فعلتن ذلك قطعتن أرحامكن[1] » ، وأي تماسك للأمة إذا قطعت فيها الأرحام ، وتقطعت الأوصال ، وانفصمت العرى ، وتباعدت الأقارب ؟ !.

ويشبه هذا حديث نهيه الرجل أن يبيع على بيع أخيه ، أو يخطب على خطبة أخيه .

وفي حديث النهي عن الصلاة عند طلوع الشمس أو غروبها ، يعلل ذلك بأن الشمس تطلع وتغرب بين قرني[2] الشيطان . ولما كان هذا تشبها بعبدة الشمس ، نهاهم الشارع الحكيم عنه ، لتخلص العبادة لله وحده .

ولما أمر سبحانه المؤمنين بغض البصر ، وحرم النظر إلى الأجنبية مطلقاً ، دفعاً لذريعة الفساد ، وحفظاً لحرمات الله ، وقطعاً لوساوس الشيطان ، وكان أن يخطب الرجل المرأة ولا يراها ، فتوصف له بما يغريه ، حتى إذا ماتم العقد ظهر له منها مالا يرضاه ، فيعظم عليه الأمر ، ويطيل الندم ، وتسوء الحياة ، وربما أدت الى الفراق أو تغيير لحدود الله ؛ لذلك رخص الرسول صلى الله عليه وسلم في هذه الحالة ، فأباح النظر ، وهو ما رواه الطحاوي[3] بسند الى بكر بن عبد الله المزني : أن المغيرة بن شعبة أراد أن يتزوج امرأة ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : « انظر اليها ، فإنه أحرى أن يؤدم بينكما » . أحرى : أجدر وأولى وأنسب .

---

(١) نيل الأوطار جـ ٦ ص ١٢٦ .

(٢) مقترنة بالشياطين ومحاطة بهم ، ينتظرون من يسجدون لها عند الطلوع وعند الغروب .

(٣) شرح معاني الآثار جـ ٢ ص ٨ .

يؤدم لم يؤلف بينكما . فبين السبب الباعث على حل النظر فى تلك الحالة . وهو ما يترتب على النظر من محبة للزوجين ، يعقبها وفاق دائم ، وألفة مستمرة .

وأحيانا يبين أن فعلا من الأفعال يترتب عليه مصالح تقتضى إباحته ، ولكنه يمتنع عنه لما يخالط ذلك من مفاسد أعظم منها ، فهو فيه صلى الله عليه وسلم يوازن بين المصلحة والمفسدة ، ويقدم الأهم ، وهو دفع المفسدة .

من ذلك ما أخرجه الشيخان بسندهما عن عائشة رضى الله عنها ، قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لولا أن قومك حديثو عهد بشرك لبنيت الكعبة على قواعد إبراهيم » . فهو يخبر أن تغيير البيت منكر يجب إزالته ، ولكنه امتنع من ذلك ، لما يترتب عليه من نفورهم ، حيث ألفوا هذا الوضع ، وتمكنت العادات من نفوسهم ، وفى تغييره حرج لهم ، وربما رجعوا إلى الشرك مرة أخرى من أجل ذلك .

ومنه ما أخرجه الترمذى عن زيد بن خالد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « لولا أن أشق على أمتى لأخرت العشاء إلى ثلث الليل ولأمرتهم بالسواك عند كل صلاة » ، وفى لفظ أبو داود [1] عن أبى هريرة يرفعه ، قال « لولا أن أشق على المؤمنين لأمرتهم بتأخير العشاء وبالسواك عند كل صلاة » . فهذا الإخبار يفيد أن تأخير العشاء واستعمال السواك عند كل صلاة صالحان للتشريع ، ولكن منعه من ذلك ما يلحقهم من المشقة المنفرة لهم عن الامتثال ؛ فقد عدل عن حكم إلى غيره لما يترتب على المعدول عنه من المفسدة .

ومن ذلك مارواه مسلم وأحمد عن جابر رضى الله عنه فى قصة الرجل الذى قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم : اعدل . فقال له عمر : دعنى يا رسول الله أقتل هذا المنافق . فقال « معاذ الله أن يتحدث الناس أنى أقتل أصحابى » . فقد رأى صلى الله عليه وسلم أن التحدث بمثل هذا ينفر الناس عن الإسلام ، مبيناً أن مفسدة التنفير أكبر من مفسدة ترك قتلهم ، ومصلحة التأليف أعظم من مصلحة القتل .

(١) السنن ج ١ ص ١٢ .

ومن ذلك ما أخرجه الطبراني[1] من حديث عبادة بن الصامت: لما نزلت آية الرجم قال النبي صلى الله عليه وسلم «إن الله جعل لهن سبيلا» الحديث، فقال أناس لسعد بن عبادة: يا أبا ثابت قد نزلت الحدود أرأيت لو وجدت مع امرأتك رجلا كيف كنت صانعا؟ قال كنت ضاربه بالسيف حتى يسكتا! فأنا أذهب وأجمع أربعة شهداء! فإلى ذلك قد قضى الخائب حاجته فأنطلق وأقول رأيت فلانا فيجلدوني ولا يقبلون لي شهادة أبدا!. فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال «كفى بالسيف شاهدا» ثم قال «لولا أني أخاف أن يتتابع فيها السكران والغيران!» فأنت تراه صلى الله عليه وسلم لم يصرح في مثل هذا بإباحة القتل، بل نهى عنه في بعض الروايات، وسبب ذلك خوفه صلى الله عليه وسلم من اختلاط الأمر، وكثرة القتل بحق وبغير حق.

ولقد وجدنا أصحاب رسول الله يعارضون أمره بما يترتب عليه من ضرر يلحق المسلمين بسببه فيقرهم على ذلك صلى الله عليه وسلم.

من هذا ما رواه البخاري[2] بسند عن يزيد بن أبي عبيد مولى سلمة بن الأكوع عن سلمة رضي الله عنه قال: خفت أزواد القوم وأملقوا[3] فأتوا النبي صلى الله عليه وسلم في نحر إبلهم فأذن لهم، فلقيهم عمر رضي الله عنه فأخبروه: فقال: ما بقاؤكم بعد إبلكم! فدخل على النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله: ما بقاؤهم بعد إبلهم؟ فقال: رسول الله صلى الله عليه وسلم «ناد في الناس يأتون بفضل أزوادهم: فبسط لذلك نطع وجعلوه على النطع، فقام رسول الله فدعا وبرك عليه ثم دعاهم بأوعيتهم، فاحتثى الناس حتى فرغوا، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله». فقد عارض عمر إذن رسول الله بالنحر بالمصلحة، وأقره الرسول على ذلك.

وروى أبو يعلى الموصلي في مسنده أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث أبا بكر ينادي: «من قال لا إله إلا الله دخل الجنة» فوجده عمر فرده وقال: إذاً يتكلوا! وأقره الرسول على ذلك، ولم ينكر عليه لما وجد المصلحة فيما قال.

(١) فتح الباري جـ ١٢ ص ١٥٤.
(٢) القسطلاني جـ ٤ ص ٢٨٤.
(٣) أملقوا: افتقروا، والاملاق: الافتقار.

ومن أوضح الواضحات على أن شريعة الله سلكت طريق جلب المصالح ودفع الحاجات، أننا نرى الشيئين يأخذان حكما واحدا فى الأصل ثم يدخل ذلك الاستثناء قلة وكثرة حسب الحاجة ومقدارها.

من ذلك ما ورد بشأن تحريم الحرمين الشريفين: الحرم المكى، وشقيقه المدنى.

فقد قال صلى الله عليه وسلم فى شأن مكة ما رواه أبو داود بسند إلى أبى هريرة رضى الله عنه قال: لما فتح الله تعالى على رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة قام صلى الله عليه وسلم فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: «إن الله حبس عن مكة الفيل وسلط عليها رسوله والمؤمنين، وإنما أحلت لى ساعة من النهار، ثم هى حرام إلى يوم القيامة، لا يُعْضَد شجرها ولا ينفر صيدها، لا تحل لُقَطتها، إلا لمنشد». فقام العباس وقال: يا رسول الله إلا الإذخر فإنه لقبورنا وبيوتنا. فقال رسول الله: «إلا الإذخر».

وقال فى شأن المدينة ما رواه الإمام أحمد عن جابر بن عبد الله أن النبى صلى الله عليه وسلم لما حرم المدينة قالوا: يا رسول الله إنا أصحاب عمل وأصحاب نضح، وإنا لا نستطيع أرضا غير أرضنا فرّخصْ لنا. فقال: «القائمتان والوسادة والعارضة والمسند: فأما غير ذلك فلا يعضد ولا يخبط منها شيء». قال اسماعيل بن أبى إدريس: قال خارجة: المسند: مرود البكرة. فاستثنى ذلك وجعله مباحا. وروى أبو داود عن على عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال: «المدينة حرام ما بين عائر إلى ثور، لا يختلى خَلاها، ولا ينفر صيدها، ولا يصلح أن يقطع منها شجرة إلا أن يعلف رجل بعيره».

فقد استثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم مما حرم، قدر الحاجة التى سألوها. وهذا تنبيه منه صلى الله عليه وسلم على أن هذه الأشياء تتبع الحاجة إذا وجدت، وأن المنع منها خروج بالشريعة عن وضعها الذى أخرج الناس من الحرج «وما جَعَل عليكم فى الدِّين من حَرَج». وعلل ابن قدامة (1) ذلك بأن المدينة يقرب منها شجر وزرع، «فلو منعنا من أحشاشها مع الحاجة أفضى إلى الضرر، بخلاف مكة».

والخلاصة أن السنة مملوءة بالتعليل بأنواعه السابقة. وفى هذا ردّ على منكريه، وعلى من قصره على الأوصاف دون الحكم والمصالح.

---

(1) المغنى جـ ٣ صـ ٣٢٠

وشيء جديد لم يظهر في تعليل القرآن . وهو أن من الأحكام ما يدور مع المصلحة ويتبدل بتبدلها . والسبب في ذلك ـ على مايظهر لي والله أعلم ـ أن هذا النوع من الأحكام مفوض لرأي الرسول صلى الله عليه وسلم باعتباره إماما للمسلمين .

ومَن تَتَبَّع أحوال الرسول صلى الله عليه وسلم في أجوبته للسائلين ، وجده لم يسلك فيها كلها مسلكا واحدا : فتارة ينتظر الوحي كما في قصتي الظهار واللعان وغيرهما ، وأخرى يجيب من غير انتظاره ، وفي هذا قد ينزل الوحي ببيان خطئه ومعاتبته ، كما في مسألة أخذ الفداء والإذن للمعتذرين في بعض الغزوات . وقد يرجع هو من غير أن ينزل عليه الوحي كما في همه بالنهي عن الغيلة ، وهمه بتحريق البيوت على المتخلفين عن صلاة الجماعة ، وقوله للمرأة التي مات عنها زوجها واستأذنه أهلها في الكحل لرمد نزل بها : لاتفعلوا ؛ بعد أن أذن لهم .

وكثيرا ما نراه صلى الله عليه وسلم يجيب بأجوبة متنوعة عن سؤال واحد إذا اختلف السائلون ؛ وأكثر ما يكون ذلك في أفضلية الأعمال : كما وجدناه في كثير من المواطن يشاور أصحابه ويأخذ بأصوب الآراء . وقد ثبت عنه الإذن للمفتين الذين يرسلهم الى البُلدان بأن يفتوا باجتهادهم حسبما يظهر لهم ، ولم يقيدهم بالنصوص أو بالرجوع إليه في كل مايَعنّ لهم ، كما في قصة معاذ وعلي رضي الله عنهما .

كل ذلك يَهدينا الى أن المولى جل وعلا فوّض إليه الحكم في كثير من الأشياء ، وخاصة ما يتعلق بالهيئة الاجتماعية ، كالمعاملات والعادات وما شابهها حسبما يراه ملائما للمصلحة ، وهو مع ذلك لم يخرج عن كونه شرعا أصله محكم لا يتبدل ، والذي يتبدل فيه إنما هو التطبيق فقط . فلكل حادثة حكم أصلي عام وهو ما يحصّل المصلحة ، وعدّةُ أحكام جزئية كل واحد منها يلائم حالة خاصة ، والتغيير في هذه الأحكام الجزئية كالحل والحرمة في شيء واحد كإباحة الادخار ومنعه في الأضحية فيما تقدم . وأما ادعاء النسخ في تلك الأحكام والجزم بأن كل حكم متأخرٍ ناسخٌ لما سبقه وإن لم ينص الشارع على نسخه ، فمجازفة تكاد تخرج بالشريعة عن وضعها ، وتجعل منها صورة واحدة لا تلين لحوادث الأيام ، ولا تساير الزمن وتقلباته . وفي الحق أن هذا تناقض من هؤلاء ، حيث قرروا في غير موضع أن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان ؛ وأين تلك الصلاحية مع إلباسهم لها ثوبا واحداً في جميع الأعصار ؟ ! .

الفصل الثالث

فى مسلك الصحابة فى التعليل

انتقل رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الرفيق الأعلى تاركا وراءه هؤلاء الأصحاب رضوان الله عليهم، أمناء على شرع الله، خلفاء فى قيادة الأمة، فساروا على الطريق الواضحة التى رسمها لهم. وجدوا أنفسهم أمام مشاكل الحياة المعقدة وحوادث الأيام المتجددة، فبذلوا قصارى جهدهم فى استنباط الأحكام، بعد أن وقفوا على أسرار التشريع، وعلموا أنها شريعة الخلود، فسيحة الجنبات، تسير بالناس الى ما فيه سعادتهم ويحفظ عليهم مصالحهم. ولولا ما فيها من مرونة ومسايرة للزمن لما وسعت الناس بأحكامها، والمدنيات وتنوعاتها. سلكوا السبيل التى سلكها رسول الله صلى الله عليه وسلم فى تعليل الأحكام ببيان أسبابها عند الحاجة. توسعوا فى ذلك ولكن من غير مخالفة ولا عصيان؛ بل اعتقاداً منهم أن شريعة الله ليست جامدة على النصوص حتى توقع الناس فى إصر أخبر الله أنه وضعه عنهم، أو تلجئهم الى حرج نفاه الله عنهم. من أجل ذلك دخلوا هذا الباب من نواح كثيرة، فتراهم تارة يعللون الفتيا بما نص عليه كتاب الله أو نطق بمثله رسول الله؛ وطورا يعمدون الى حكم منصوص فيستنبطون له العلة ليوسعوا دائرته؛ وآنا يحكمون أحكاما يخال أنهم خالفوا بها ما حكم الله به ولكنهم بثاقب نظرهم علموا أن الحكم معلل بعلة قد زالت، فيغيرون الحكم تبعا لتغير علته؛ وحينا يمنعون الناس من مباح زجرا وعقوبة لهم، أو لما يرون أنه يؤدى الى ظن خلاف الحقيقة فيقع الناس فى المفاسد من أجله.

وإننى بحول الله وقوته، أذكر طرفا من هذه التعليلات المتنوعة، فاصلا كل نوع منها عن غيره، غير متقيد بما رسمه العلماء فيما بعد من الأسماء الاصطلاحية.

والغرض من هذا التقسيم وضع صورة واضحة أمام القارئ لمسلك هؤلاء الأعلام الذين غذوا بلبان النبوة، وشربوا من معينها الصافى؛ فهم أعلم الناس بعد رسول الله بشرع الله. ولو أن الناس ساروا على ذلك المنهج المستقيم لما وقعوا

فى هذا التفرق الذى أطمع فيهم أعداءهم، ولما سمعنا هذا التنابز بالألقاب، ولكن إرادة الله، وتلك آية من آياته.

النوع الأول

روى أبو داود [1] بسنده الى جُنادة بن أبى أمية قال: كنا مع بُسر بن أرطاة فى البحر فأتى بسارق يقال له مِصْدر قد سرق بُخْتِيةً، فقال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «لا تقطع الأيدى فى السفر» ولولا ذلك لقطعته. (البختية أنثى الجمال طوال الأعناق). وفى رواية الترمذى والدارمى «فى الغزو» بدل السفر. هكذا ورد الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مجردا من بيان سبب هذا النهى. فماذا فهم أصحابه فيه من بعده؟ أوقفوا عند النصوص وقصروا النهى على حد السرقة، وقالوا إن الشريعة نصوص تعبّدنا الشارع بها، أم فهموا أن هذا النهى معلل بعلة قصد به دفع مفسدة عن الأمة أو جلب مصلحة لها؟.

بحثنا فوجدنا ما رواه أبو يوسف [2] بسند عن زيد بن ثابت أنه قال: «لا تقام الحدود فى دار الحرب مخافة أن يلحق أهلها بالعدو». وهذا الأثر وإن ضعفه الشافعى فقد روى ابن أبى شيبة مثله عن عمر رضى الله عنه، وهو أنه كتب «ألا لا يجلدنّ أمير جيش ولا سرية أحدا الحدّ حتى يطلع على الدرب لئلا يحمله الشيطان أن يلحق بالكفار» [3]. وروى أبو يوسف فى كتاب الخراج عن علقمة قال: غزونا أرض الروم ومعنا حذيفة وعلينا رجل من قريش، فشرب الخمر فأردنا أن نحده، فقال حذيفة «تحدون أميركم وقد دنوتم من عدوكم فيطمعون فيكم»!. وروى هذا الأثر عبد الرزاق بسند الى علقمة قال: أصاب أمير الجيش وهو الوليد بن عقبة شرابا فسكر، فقال الناس لأبى مسعود وحذيفة بن اليمان: أقيما عليه الحد. فقالا: لا نفعل، نحن بإزاء العدو ونكره أن يعلموا فيكون جرأة منهم علينا

(١) عون المعبود شرح سنن أبى داود جـ ٤ ص ٢٤٦.
(٢) الرد على سير الأوزاعى ص ٨١.
(٣) وفى إعلام الموقعين جـ ٣ ص ٢٩ رواه عن سعيد بن منصور فى سننه.

وضعفا بنا ». فأنت ترى أنهم رضوان الله عليهم فهموا المقصود من هذا النهى فعدوا الحكم إلى غيره من الحدود ، لما تجر إقامتها عليهم إذ ذاك من الضرر بالمسلمين.

ولو تأملت هذه التعليلات فى تلك الآثار لوجدت اختلافا حسب اختلاف الأشخاص. فعمر وزيد رضى الله عنهما عللا بخوف اللحاق، وهذا يكون فى الرجل العادى من الجيش؛ وأبو مسعود وحذيفة لم يعللا بذلك، لأن مثل أمير الجيش لا يلحق بالعدو عادة، بل يطمع العدو فيهم ويظهر ضعفهم أمامه إذا أقاموا عليه الحد، وإن كان الكل يلتقى عند شىء واحد وهو لحوق الضرر بسبب ذلك الفعل.

والظاهر أن هذا اتفاق من الصحابة، حيث لم ينكر أحد، بل كل ما فيه أن بعضهم طلب إقامة الحد بناء على ما يعرفه من الحكم العام فى الحدود إذا ثبتت، فلما بين له السبب، سلم وأذعن. حكى ذلك الإجماع أبو محمد المقدسى كما قاله ابن القيم.

وهذا التعليل لم يخالف نصا ولا قياسا ولا إجماعا، وليس فيه إلا تأخير الحد لمصلحة راجحة، إما من حاجة المسلمين اليه، أو من خوف ارتداده ولحوقه بالكفار. ومثل هذا التأخير لعارض، أمرٌ وردت به الشريعة، كما يؤخر الحد عن الحامل والمرضع، وعن وقت الحر والبرد والمرض، وهو لمصلحة المحدود خاصة، فما بالك بما هو لمصلحة الإسلام عامة؟ فهذا النوع ورد الحكم فيه غير معلل فعللوه بما يترتب على الفعل من ضرر.

النوع الثانى

أحكام وردت مطلقة أو معللة بعلة، فلما بحثوها وجدوا تلك العلل قد زالت، أو ما شرع له الحكم قد تغير، فغيروا الأحكام تبعا لذلك

من ذلك حكم المؤلفة قلوبهم؛ شرع الله إعطاءهم من الزكاة، وأعطاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم من مال الله كثيرا، وقال فى بعض المواضع: « إنى لأعطى الرجل وغيره أحب الىّ تأليفا لقلبه ». وهؤلاء المؤلفة منهم من كان مسلما ضعيف الإيمان ومنهم من كان على دينه. أعطاهم ليقوى إيمان الأول، ويحبب الثانى فى الإسلام.

مضى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم والأمر على ذلك، ثم حدث فى زمن أبى بكر رضى الله عنه ما رواه الجصاص [1] فى تفسيره عن ابن سيرين عن عبيدة قال: جاء عيينة بن حصن والأقرع بن حابس إلى أبى بكر فقالا: يا خليفة رسول الله إن عندنا أرضاً سَبِخة ليس فيها كلأ ولا منفعة. فإن رأيت أن تعطيناها! . فأقطعها إياهما وكتب لهما عليها كتابا فأشهد، وليس فى القوم عمر، فانطلقا إلى عمر ليشهد لهما، فلما سمع عمر ما فى الكتاب تناوله من أيديهما ثم تفل فيه فمحاه! . فتذمرا وقالا مقالة سيئة. فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتألفكما والإسلام يومئذ قليل، وإن الله قد أغنى الإسلام؛ اذهبا فاجهدا [2] جهدكما، لا يرعى الله عليكما إن رعيتما ...! فترك أبو بكر الإنكار عليه .

فهذا أبو بكر يكتب لهما تأليفاً اقتداء برسول الله، ظناً منه أن حكم التأليف باق، فلما بيّن له عمر أن التأليف لم يكن إلا لحاجة وهى تكثير سواد المسلمين وتقوية شوكتهم حينما كانوا فى قلة وضعف وقد انتهت هذه الحاجة وكثر المسلمون وقويت شوكتهم فلا داعى إذاً إلى التأليف ـ سلّم له ولم ينكر عليه، بل لم ينكر عليه أحد؛ فصار إجماعا على أن الحكم كان دائراً مع علته والغرض منه، فلما انتهى الغرض ترك الحكم.

وهذا دليل على أن من الأحكام ما يدور مع المصالح ويتبدل بتبدلها. ومن أنكر ذلك فقد خالف إجماع الصحابة الذى كثيراً ما يحتج به، وقد اعترف بكون إجماعهم حجة كل من قال بحجية الإجماع.

مثال آخر: أباح رسول الله صلى الله عليه وسلم للنساء الخروج إلى المساجد للصلاة، كما رواه أبو داود [3] بسند إلى أبى هريرة رضى الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: « لا تمنعوا إماء الله مساجد الله، ولكن ليخرجن تَفِلات ». (تفلات: غير متطيبات. يقال امرأة تَفِلة إذا كانت متغيرة الريح). ولم يكن هذا حتما بل كان إباحة بما شرطه رسول الله من عدم التزين المؤدى إلى الفساد. يدل لذلك

(١) جـ ٣ ص ١٥٣ .

(٢) معناه ابلغا غايتكما فى العمل .

(٣) السنن جـ ١ ص ١٥٥ .

ما رواه أبو داود أيضا عن ابن عمر رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لا تمنعوا نساءكم المساجد ، وبيوتهن خير لهن » .

هذا ما كان فى زمن رسول الله . ثم حدث بعد ذلك أن تغيرت حالة النساء وأحدثن ما لم يكن فى عصر النبوة ، حتى قالت عائشة رضى الله عنها ما رواه أبو داود: « لو أدرك رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أحدث النساء لمنعهن المساجد كما منعت نساء بنى إسرائيل » . فقد رأت أن ما حدث يقتضى تغيير الحكم السابق حينما كان الصلاح عاما ، والقلوب عامرة بالإيمان ، ولم يوجد الدخل فى بعض النفوس ؛ فلو استمر الحكم مع تغيير الحال لأدى إلى مفسدة عظيمة تربى على ما يجلبه الخروج من المصلحة من تعليم الدين وإدراك فضل الجماعة . والذى يظهر من كلامها أن نزاعا قام فى هذه المسألة ؛ فمن مبيح محتج بإذن رسول الله ، ومن مانع معلل له بدفع مفسدة الخروج من فساد الأخلاق وحدوث ما ينافى الدين والكرامة .

وهذه محاورة بين عبد الله بن عمر وابن له ، رواها أبو داود ، قال ابن عمر : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ائذنوا للنساء إلى المساجد بالليل » . فقال ابن له : والله لا نأذن لهن فيتخذنه دغلا ، والله لا نأذن لهن ! ! فسبه وغضب ، وقال : أقول قال رسول الله : ائذنوا لهن ، وتقول : لا نأذن لهن ! .

فهذا النزاع يفسر لنا قول عائشة رضى الله عنها : لو علم رسول الله صلى الله عليه وسلم ... وكأنه بيان لوجهة نظرها إزاء قول المخالف قال رسول الله . فقد سلمت له التصريح ولكنها لجأت الى السبب الذى من أجله أرادت المنع . ولا غرابة فى موقف ابن عمر هذا ، فذلك موقفه غالبا إزاء النصوص ، فلم يكن من أهل المعانى عكس والده رضى الله عنه ، وذاك ابنه قد سلك مسلك جده من اعتبار المعانى التى شرعت لها الأحكام فيشرح لوالده السبب مع قسمه بالله ؛ فهل ترى أنه يقسم مرتين وهو يسمع قول رسول الله ويرى غضبه والده عليه وسبه له من أجل المخالفة من غير فائدة ؟ لا شىء إلا أنه دين الله والمحافظة عليه بدفع المفاسد عنه .

فماذا يقول نفاة التعليل فى هذا الموقف ؟ لعلهم يتعلقون بأذيال ابن عمر ويقولون مقالته ، وقد رأوا فساد الأخلاق عم كل مكان ، وتهتك النساء فاق كل حد ، وتنطع الشبان بلغ الغاية .

مثال ثالث : سبق فيما مضى موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم مع من أراد قيام رمضان بجماعة معه ظنا منهم أنه خير ، وامتناعه مع بيان السبب الذى غفلوا عنه ، وهو خوف الفرض عليهم ، وإذعان الصحابة إذ ذاك لهذا الأمر . فلما انقضى زمن الوحى ، وأمن الناس جانب الافتراض ، جاء الفاروق رضى الله عنه ، ووجد الناس يصلون فى المسجد أوزاعا وفرادى ، فرأى بسديد رأيه أن سبب المنع قد زال ، وأنهم لو ظلوا على هذه الحالة ربما جاء وقت تهاونوا فى قيام هذا الشهر ، مع ما يشعر به الاجتماع من جمع الكلمة وتوحيد الصفوف ، فقال رضى الله عنه : « والله إنى لأرانى لو جمعت هؤلاء على قارىء واحد لكان أمثل » . ثم أمر أبىّ بن كعب أن يصلى بهم ، ولما رآهم فى الليلة الثانية ، قال : « نعمت البدعة هذه ، والتى تنامون عنها أفضل من[1] التى تقومون » .

قد يقال : هذا مسلم ، وأن عمر وجد السبب الذى من أجله امتنع رسول الله قد زال ففعل ما فعل ، وليس فيه مخالفة لما شرع فى عهد النبوة . ولكن أى مصلحة جلبت من هذا العمل ، وقد ادعيتم أنهم رضوان الله عليهم غيّروا بعض الأحكام تبعا للمصالح ؟ . والجواب أن المصلحة ظاهرة : فان فى اتحاد الصفوف إشعارا باتحاد القلوب ، وتوحيد الكلمة ، ومنعاً لتشويش الجماعات الكثيرة بعضها على بعض .

ومن هذا النوع ما يفعل بضالة الإبل . فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يأذن فى التقاطها ، وغضب على السائل ، وبيّن له السبب ، وهو أنه لا حاجة اليه حيث ترد الماء وترعى الكلأ حتى يلقاها ربها ، فكانت تترك .

مضى الأمر على ذلك حتى جاء زمن عثمان رضى الله عنه فأمر بتعريفها وبيعها حتى إذا جاء ربها أعطى ثمنها ، كما رواه مالك فى الموطأ[2] ، قال : سمعت ابن شهاب الزهرى يقول : كانت ضوالّ الإبل فى زمان عمر بن الخطاب إبلا مؤبلة ـ لا يأخذها أحد ـ تتناتج لا يمسكها أحد ، حتى إذا كان زمن عثمان أمر بتعريفها ، ثم تباع ، فإذا جاء صاحبها أعطى ثمنها » فرسول الله لم يأذن بأخذها ، وابن عفان يأمر

---

(١) الموطأ بشرح الباجى حـ١ ص ٢٠٧ .

(٢) حـ ٦ ص ١٤٢ .

بأخذها وتعريفها وبيعها . ولم أقف له على نص يبين وجهة نظره ، وليس من المعقول أن يفعل هذا مخالفا فعل رسول الله من غير سبب . ونحن نجزم بأنه رأى المصلحة فى ذلك ، ووافقه عليه الصحابة . فقد يكون تغير النفوس وامتداد الأيدى إلى أموال الناس هو السبب ، وربما ظن الرائى لتلك الإبل تغدو وتروح كل يوم من غير صاحب أنها فقدت ربها فيأخذها لنفسه . فرأى ابن عفان رضى الله عنه أن يحسم الداء من أساسه ، ويضرب على أيدى المستهترين ، فأمر بالأخذ والتعريف والبيع ، حفظا لأموال الناس .

مضى زمنه رضى الله عنه ، وجاء على بن أبى طالب رضى الله عنه ، فكان ما رواه الباجى فى شرحه على الموطأ عن مالك أنه قال : كان على بن أبى طالب قد بنى للضوال مربدا يعلفها فيه علفا لا يسمنها ولا يهزلها من بيت المال ، فمن أقام بينة على شيء منها أخذه وإلا بقيت على حالها لا يبيعها . قال : واستحسن ذلك ابن المسيب .

فتراه رضى الله عنه وافق ابن عفان فى مبدأ الأخذ حفظا لأموال الناس ، ولكنه خالفه فى بيعها مبالغة فى الحفظ ، حيث قد يكون لرب الإبل منفعة فى ذاتها تفوق منفعته فى ثمنها كما هو مشاهد معلوم لكل أحد ؛ وإذا كانت هذه مصلحة المسلمين وبيت المال ينفق منه على مصالحهم ، فرأى الإنفاق منه على تلك الضوال نفقة بقدر الحاجة بحيث لا يعجز بيت المال ، ولا تهلك أموال الناس . فكلٌ فَعلَ ما رآه مصلحة ؛ وإن كان مخالفا فى ظاهره للنص الذى كان معللا بعلة ، وقد جدّ ما يدعو إلى تغييرها .

وقريب من هذا ما ورد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قدّر الدية من الإبل وجعلها على عاقلة الجانى ، فلما ولى الفاروق رضى الله عنه نظر الى ما فعله رسول الله فرأى أنْ ليس كل الناس أموالهم إبلا ، وأن إلزامهم بدفع الدية إبلا يلحقهم من أجله العنت والضيق ، وكان منه ما رواه مالك فى الموطأ [1] بلاغا أن عمر بن الخطاب قوّم الدية على أهل القرى فجعلها على أهل الذهب ألف دينار ، وعلى أهل الورق اثنى عشر ألف درهم . قال مالك : فأهل الذهب أهل الشام وأهل مصر ،

(١) المنتقى ج ٧ ص ٦٨

وأهل الورق أهل العراق . وما رواه أبو داود[1] بسند الى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : كانت قيمة الدية على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثمانمائة دينار أو ثمانية آلاف درهم ، ودية أهل الكتاب يومئذ النصف من دية المسلمين ؛ قال : فكان ذلك كذلك حتى استخلف عمر رضى الله عنه فقام خطيبا فقال : « ألا إن الإبل قد غلت » قال ففرضها عمر على أهل الذهب ألفى دينار ، وعلى أهل الورق اثنى عشر ألفا ، وعلى أهل البقر مائتى بقرة ، وعلى أهل الشاء ألفى شاة ، وعلى أهل الحلل مائتى حلة . قال : وترك دية أهل الذمة لم يرفعها فيما رفع من الدية .

ولست الآن بصدد تحقيق مذاهب الفقهاء ، وأن كل ذلك يجوز أو بعضه فقط ، أو أن القيمة هى هذه أو تلك ، أو أن الإبل هى الأصل فقط أو أنها والذهب والفضة ؛ وإنما يعنينى أن عمر زاد فيها تبعا لتغير قيمة الإبل ، ونوّع تبعا للمصلحة ورفعا لما يلحق الناس من الحرج لو كلفوا دفع ما ليس عندهم .

قد يقال : كيف تصح هذه الدعوى ـ دعوى التنويع ـ مع ما رواه أصحاب السنن : أبو داود والترمذى وابن ماجه : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى فى الدية من الورق اثنى عشر ألفا . الحديث ؟ . والجواب : أن هذا الحديث فى سنده مقال كما قال الزيلعى فى نصب الراية[2] . ولو سلمنا صحته فيكفينا زيادة عمر الثياب والبقر والغنم ... الخ .

فعل عمر ذلك ، كما دوّن الدواوين لما دعت إليها الحاجة وإن لم تكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ وبعد ذلك نظر الى أهل الديوان نظرة القبيلة الواحدة : جمعهم الديوان بعد أن كانوا متفرقين فى قبائل متعددة ؛ صاروا يتناصرون بالديوان بعد أن كانت نصرتهم بالقبيلة ، فنقل رضى الله عنه الدية من العاقلة الى أهل الديوان لما علم أنها شرعت تخفيفا عن الجانى ، وأقرب الناس وأولاهم بتحمل ذلك من بهم النصرة . فعل هذا بمحضر من الصحابة من غير نكير منهم . وليس ذلك بنسخ ، بل هو تقرير معنى ، ودوران الحكم مع علته وهو النصرة ، وقد كانت بأنواع : بالقسامة ، والحلف والولاء ، فتغير الحال فى عهد عمر . ولهذا

(١) السنن ج ٤ ص ١٨٤

(٢) راجع نصب الراية ج ٤ ص ٣٦١

المعنى قرر فقهاء الحنفية أنه لو كان اليوم قوم تأصرهم بالحرف ، فعاقلتهم أهل الحرفة ، وإن كان بالحلف فأهله ... الخ .

ويشبه هذا النوع مارواه صاحب المدونة قال : قال مالك : بلغنى أن عمر ابن الخطاب كتب الى البلدان ينهاهم أن يكون النصارى واليهود فى أسواقهم صيارفة أو جزارين ، وأن يقاموا من الأسواق ، فإن الله تبارك وتعالى قد أغنانا بالمسلمين .

فقد منعهم من العمل مع نص الكتاب على حل ذبائحهم ، وجعل عمر نفسه إياهم صيارفة فى الدواوين لمّا دونها عند الحاجة ؛ ولما ذهبت الحاجة قال ما قال .

هذا وقد روى عن الإمام مالك رضى الله عنه تعليل قول عمر بأنهم يتعاملون بالربا ، فربما ظن من رآهم كذلك مع عدم إنكار المسلمين عليهم أن الربا حلال[1] ، وعلى ذلك يكون مثالا للنوع الآتى ، وهو وإن كان محتملا لهذا التعليل ، إلا أن عمر رضى الله عنه علل بزوال الحاجة ، فيكون ألصق وأقرب بهذا النوع .

النوع الثالث

أحكام شرعها الله فى كتابه أو فعلها رسول الله فتراهم ينهون عنها فى بعض الأحيان ، مع اعترافهم بشروعيتها ، دفعا لمفسدة تترتب على فعلها .

من ذلك موقف عمر رضى الله عنه من نكاح المسلم للكتابية وقد عدّها الله جلت قدرته فى عداد الحلائل : « والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذى أخدان » المائدة آية ٥ . روى الجصاص فى تفسيره[2] « أن حذيفة تزوج بيهودية ، فكتب اليه عمر : أن خلّ سبيلها ! . فكتب اليه حذيفة : أحرام هى ؟ فكتب اليه عمر : لا ولكنى أخاف أن تواقعوا المومسات منهن ! » يعنى العواهر .

وروى هذا الأثر الإمام محمد فى كتابه الآثار[3] ، عن ابراهيم عن حذيفة « أنه تزوج بيهودية بالمدائن ، فكتب اليه عمر : أن خل سبيلها ، فكتب إليه : أحرام يا أمير

---

(١) حكى هذا التعليل الشاطبى فى الاعتصام جـ ٢ ص ٢٧٤

(٢) جـ ٢ ص ٣٩٧ (٣) ص ٧٥

المؤمنين ؟ فكتب إليه عمر : أعزم عليك أن لا تضع كتابي هذا حتى تخلي سبيلها ، فإني أخاف أن يقتدى بك المسلمون فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن ، وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين ! » قال محمد : « وبه نأخذ؛ لا نراه حراما ، ولكنا نرى أن يُختار عليهن نساء المسلمين ، وهو قول أبي حنيفة » .

ففي هذا الأثر بروايتيه يمنعه من المباح خشية ما يترتب عليه من الضرر ، سواء كان الوقوع في نكاح المومسات منهن ، وفيه من المفاسد ما لا يخفى : اختلاط في الأنساب حيث لا تورع ، وضياع للأولاد بإفساد أخلاقهم لما شربوا لبن الفساد ونبتوا في منبت الفجور ، أو تتابع المسلمين رغبة في جمالهن ، فتترك المسلمات بلا زواج فيقعن فيما حرمه الله .

ولقد أصاب الفاروق في رأيه ، وصدقت الأيام نبوءته ، وأجيبت لرسول الله دعوته « أصاب الله بك يا بن الخطاب » ، وحدث ما كان يخشاه لما رغب الناس عما أشار به . فانظر معي - يرعاك الله - إلى ما وقع فيه المسلمون الآن من عدّهم هذا الفعل من مفاخرهم ، حتى أضحى الرجل الذي يحوز أجنبية موضع إجلالهم ، موسوما عندهم بأنه عريق في المدنية ! . وعلى العكس من ذلك من يتزوج المسلمة يوسم بالتأخر وعدم مسايرته لناموس التقدم والرقي في نظرهم . ثم انتقل بعد ذلك لترى وتسمع نتيجة الاندفاع في هذا التيار الجارف : تحكّم في الرقاب ، خروج عن حدود الإسلام بالخضوع لعادات غير إسلامية ، وانعكاس الآية بفلت القوامة من يد الرجل بعد أن ملكه الله إياها ، وجعلها درجة التفضيل بينه وبين المرأة ؛ وهم مع ذلك يكابرون الحقيقة متعللين بما لا يجدى نفعا . يقولون : الأولاد وتربيتهم ، والحياة ونظامها ، والبيوت وتنسيقها ... ومن فاته التزوج منهن لجأ إلى المربيات حتى طبع النشء بطابع غير إسلامى ، وأصبح الشبان ينظرون لمن عنده بقية مما بقى من دين الله ، كالصلاة والصيام ، نظرة السخرية والازدراء ، مما يملأ القلوب أسى ، والنفوس حسرة على ما أصاب المسلمين في دينهم وقوميتهم !.

بعد ذلك لعل سائلا يقول : إن هذا الأثر يُخال عليه عدم الصحة ، ولا أدل على ذلك من اختلاف روايتيه والقصة واحدة ، فهو أقرب إلى الخطأ منه إلى الصواب . والجواب : أن لا تضارب بحمد الله ، فالقصة واحدة ؛ ولعل الفاروق

كتب له كتابين ، وفى كل معنى يصح أن يكون علة للمنع ، أو يكون كل ذلك ما حواه الكتاب، إلا أن بعض الرواة سمع بعضه فرواه ، والآخر سمع الباقى فحدث به ، ومثل هذا ليس غريبا عن فعل الرواة كما هو مشاهد فى الحديث ، فلا وجه للشك فى هذا الأمر الحاسم الذى لو عمل به المسلمون فى كل أزمنتهم لما رأيتهم فى هذا الضعف ، ولما تردّوا فى تلك المهواة التى عز النجاة منها .

ونحن لو رجعنا بهذا الحكم إلى أصل تشريعه والظروف التى أحاطت به عند نزول القرآن ، وجدنا حالة أخرى تباين حالتنا التى نحن عليها الآن : فقد كان المسلمون يسافرون إلى أرض غير أرضهم للجهاد فى سبيل الله ، وليس هناك من المسلمات ما يكفيهم مع حاجتهم الى الاختلاط بأهل الكتاب لبث الدعوة ونشر دين الله ، وليس أجلب للسمع وقبول الكلام من السكن الذى يرفرف على الزوجين طوال مدة الحياة ، والمسلمون يومئذ أقوياء الإيمان لا يخشى عليهم فتنة النساء ، كيف ورسول الله بين أظهرهم ؟ هذه عوامل مجتمعة ، فى وسطها أباح الله نكاح الكتابية ، مضافا إلى ما يحدثه ذلك الحل من التطييب لقلوب أهل الكتاب والحدّ من ثورة الخلاف بينهم وبين المسلمين : من عرف ذلك بان له أن حل الكتابية وضعه الله موضع الحاجة فى وقت جلب على المسلمين المصالح ودفع عنهم المفاسد ، فماذا نصنع وقد غدا أداة لهدم الإسلام ، ومعولا ينقض بناءه لبنة لبنة على مر السنين والأيام ؟

قد يقال : لو كان الأمر كما تقول ، وأنه شرع فى حالة خاصة وقد زالت عندما قوى الإسلام وكثرت المسلمات ، لصرح الشارع بنسخه عندئذ ، وذلك لم يثبت بعد . والجواب : نعم لم ينسخ ، ولسنا ندعى نسخا ، ولا أنه غير مشروع ، ولكنا نقول : إن شرعية هذا النكاح ليست مقصودة لذاتها ، بل شرعت لمصالح خاصة ، فإذا وجدنا العمل به يلحق بالمسلمين الضرر منعناه .

مثال آخر : شرع الله قصر الصلاة فى السفر ، وقصر رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفتان من بعده ، فلما كان زمن عثمان حدث ما رواه سالم مولى عبد الرحمن[1] بن حميد أن عثمان بن عفان أتم الصلاة بمنى ثم خطب الناس فقال :

(١) كنز العمال جـ ٤ صـ ٢٣٩ ، ٢٤٠

« أيها الناس! إن السنة سنةُ رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنةُ صاحبيه، ولكن حدث العام من الناس، فخفت أن تستنُّوا ». وروى عن الزهرى أنه قال: « إن عثمان أتم الصلاة بمنى من أجل الأعراب لأنهم كثروا عامئذ، فصلى بالناس أربعا ليعلمهم أن الصلاة أربع ». وعن ابن جريج قال: سأل حميد الضمرى ابن عباس فقال: إنى أسافر فأقصر الصلاة فى السفر أم أتمها؟ فقال ابن عباس: « لست تقصرها [1] ولكن تمامها وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم آمنا لا يخاف إلا الله فصلى اثنتين حتى رجع، ثم خرج أبو بكر آمنا لا يخاف إلا الله فصلى ركعتين حتى رجع، ثم خرج عمر آمنا لا يخاف إلا الله فصلى ركعتين حتى رجع، ثم فعل ذلك عثمان ثلثى إمارته أو شطرها ثم صلاها أربعا، ثم أخذ بها بنو أمية ». قال ابن جريج: فبلغنى أنه أوفى أربعا بمنى فقط من أجل أن أعرابيا ناداه فى مسجد الخيف بمنى: يا أمير المؤمنين ما زلت أصليها ركعتين منذ رأيتك عام الأول صليتها ركعتين، فخشى عثمان أن يظن جهال الناس الصلاة ركعتين، وإنما كان أوفاها بمنى. وعن ابن عمر قال: صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بمنى ركعتين، ومع أبى بكر ركعتين، ومع عمر ركعتين، ومع عثمان صدرا من خلافته، ثم صلاها أربعا.

وروى فى بعض الروايات عنه أنه لما قيل له فى ذلك، قال: « بلى ولكنى أمام الناس فينظر الىّ الأعراب وأهل البادية أصلى ركعتين فيقولون: هكذا فرضت ». فهذا عثمان يترك القصر المشروع لما يترتب عليه من مفسدة تغيير فرائض الله لما أخبره ذلك الجاهل بأنه داوم على القصر من غير سفر ظنا منه أن هذا فرضها، خصوصا وقد كثر الأعراب عامئذ.

ومن هذا النوع منعهم من متعة الحج التى أباحها رسول الله صلى الله عليه وسلم. روى مالك فى الموطأ [2] عن نافع عن ابن عمر أن عمر بن الخطاب قال:

---

(١) معناه ما يفعل فى السفر من صلاة الركعتين هو تمام الصلاة فى السفر وهو ما شرع فيه وليس هناك إتمام فى السفر حتى يقال إن هذا قصر له. وهو حجة لمن يقول إن القصر عزيمة.

(٢) المنتقى جـ٢ ص ٢٣٤.

افصلوا بين حجكم وعمرتكم، فإن ذلك أتمّ لحج أحدكم، وأتمّ لعمرته أن يعتمر في غير أشهر الحج». رواه البيهقي [1] أيضا بهذا اللفظ بتغيير يسير.

وروى هـذا الأثر بروايات أخرى، منها أنه قال: «إنكم إذا رأيتم العمرة في أشهر الحج خلت الكعبة من الحجاج فكانت كبيضة فارقها فرخها؛ إنكم إذا عتمرتم في اشهر حجكم رأيتموها مجزئة عن حجكم فقـرع حجكم وكانت قابية قوْب عامها، والحج بهاء من بهاء الله» يريد خلا الحج من الناس، وكانت كقشر لبيضة إذا خرج منها الفرخ.

ومنها أنه قال: «علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعلها وأصحابه ولكن كرهت أن يظلوا بها معرسين تحت الأراك ثم يرجعوا بالحج تقطر رءوسهم الخ.

فهذه الروايات تفسر لنا مراده من النهي في قوله: «متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أنهى عنهما» وأنه أراد به غير الحتم والتحريم. ولكن يشكل عليه قوله «وأعاقب عليهما». ولعله رضى الله عنه قصد به التهديد والتخويف وإن كان في متعة النساء على حقيقته. فها هو قـد عمد الى الأمر المباح ونهى عنه مبينا سبب ذلك النهي وعلته، وهو ما يترتب على الفعل من المفاسد.

وهذه الآثار بعضها يفيد أن النهي عن فعل العمرة، في أشهر الحج مطلقا، لما يترتب على ذلك من اتخاذه ذريعة الى الاكتفاء بها عن الحج، وفيه تعطيل لشعائر الله؛ والآخر يفيد قصر النهي عن التمتع المعروف بين الفقهاء، وهو الإهلال بعمرة وبعـد الإتيان بأفعالها يحل إلى وقت الحج، ثم يهل بالحج: «كرهت أن يظلوا بها معرسين تحت الأراك، ثم يرجعوا بالحج تقطر رءوسهم». وفي هذا إيثار لشهوات النساء على البقاء في طاعة الله بالإحرام.

يقول الباجي تعليقا على هذا الأثر: «إن هذا الحديث يدل على أن عمر رضى الله عنه لم يكن نهيه عن المتعة على وجه التحريم لها على الإطلاق، وإنما كان إما على وجه الكراهة لتفضيلها على الإفراد الذي هو أفضل، أو للاجتزاء بالدون وإيثار التنعم بالنساء إلى وقت الوقوف؛ وإما على وجـه التحريم لمن أراد فسخ الحج إلى عمرة ليتمتع بها إلى الحج. ولو أراد تحريم المتعة على الاطلاق لما قال:

---

(1) السنن الكبرى جـ ٧ صـ ٢٦٦.

«إنه أتم لعمرتكم» بل كان يقول: إنه لا يجوز الاعتمار فى أشهر الحج لمن أراد الحج» اهـ.

وعلى كل حال فالمقصود أنه نظر إلى ما يحصّل المصلحة ويدفع المفسدة وفعله وإن خالف المسنون، أو أنه رأى أن التمتع رخصة والرخص إذا أدى فعلها إلى مفسدة كتغيير فرض من فروض الله يجب تركها.

والأثر الآتى يبين لنا أن هذا الأمر لم يفكر فيه عمر وحده وأن الجميع وافقه، بل كان موضع خلاف حسب اختلاف النظر. روى ابن القيم[1] «أن عثمان رضى الله عنه لما ذكر له التمتع بالعمرة، قال: أتموا الحج وأخلصوه فى أشهر الحج، فلو أخرتم هذه العمرة حتى تزوروا هذا البيت زورتين كان أفضل، فإن الله قد وسّع فى الخير. فقال له على رضى الله عنه: عمدت إلى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ورخصة رخص الله للعباد بها فى كتابه تضيق عليهم فيها وتنهى عنها، وكانت لذى الحاجة والنائى الدار! ثم أهل على بعمرة وحج معا. فأقبل عثمان على الناس، فقال: «إنى لم أنه عنها، إنما كان رأيا أشرت به، فمن شاء أخذه، ومن شاء تركه».

فهذه المحاورة تبين لنا اختلاف وجهات نظرهم فيه: فعثمان رأى أن الإباحة كانت معللة بالضيق وعدم السعة، فلما وسع الله عليهم ينبغى أن يفردوا كل واحد منهما بسفر كى تعم المنفعة لساكنى تلك الديار، ويزيد أجر المعتمر. وابن أبى طالب يرد عليه بأن ما فعله ضيّق على الناس حيث رخص لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذه الرخصة لأجل النائى والبعيد الذى يجد المشقة بالغة فى سفره مرتين، وأن السعة لا تصح أن تكون مغيرة لهذا الترخص. وهنا يقوم عثمان رضى الله عنه، ويوضح رأيه مبينا أن نهيه ليس للتحريم ولا للمنع، ولكن على وجه الإرشاد لما رأى من المصلحة الراجحة عنده.

ومن هذا النوع ما فعله عمر بموافقة الصحابة رضوان الله عليهم فى قسمة الغنيمة، مخالفين بعض ما كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لمصلحة الأمة

---

(١) إعلام الموقعين جـ ١ ص ٦٥.

وحفظ كيانها لما وجدوا أن التقسيم لو سار على ما كان عليه لأصاب الأمة من جراء ذلك ما أصابها ، بل لانقلب ما يظن نفعه ضررا عليهم .

ولما كان هذا الحكم موضع نزاع بين العلماء فيما بعد ، وطال الكلام فيه حتى كاد يخرج عن حقيقته ، رأيت - بعون الله - أن أشرح هنا منشأ ذلك النزاع ، مبينا حقيقة ما كان عليه العمل قبل زمن عمر ، لأضع له صورة واضحة أمام القارىء الكريم ، فأقول :

أنزل الله سبحانه وتعالى فى الأموال التى يصيبها المسلمون من الكفار ثلاث آيات :

آية الأنفال : « واعلموا أنما غنمتم من شىء فأن لله خمسه وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل - الآية . وهى فيما حصل لهم بقتال ، وقد بين الله تقسيمه بأنه للغانمين بعد الخمس .

وآيتى الفىء فى سورة الحشر ؛ أبان فى الآية الأولى « وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله يسلط رسله على من يشاء والله على كل شىء قدير » أن هذا النوع حصل بغير قتال ، وهو خاص برسول الله ينفقه كيف شاء ، وكانت فى أرض بنى النضير ، كما روى عن ابن عباس وقتادة والزهرى ويزيد بن رومان وغيرهم .

وفى الثانية ، وكانت فى بنى قريظة « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كى لا يكون دُولة بين الأغنياء منكم ، وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ، واتقوا الله إن الله شديد العقاب . للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون . والذين تبوؤا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر اليهم ولا يجدون فى صدورهم حاجة مما أوتوا ، ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ، ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون . والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ، ولا تجعل فى قلوبنا غلا للذين آمنوا ، ربنا إنك رءوف رحيم » .

أخبر سبحانه أن هذا المال مما أفاءه عليهم ، ثم بين كيفية تقسيمه معللا ذلك ، ولكن لم يبين أنه جاءهم بقتال أو بغير قتال .

ثم إن رسول الله صلى الله عليه وسلم فتح خيبر ، فاختلف النقل : هل فتحت عنوة أى قهراً ، أو فتحت صلحاً ، أو تركها أهلها بغير قتال ، أو فتح بعضها صلحاً وبعضها جلاء أهلها عنها بغير قتال ؟ وهل قسمها رسول الله كلها ، أو قسم بعضها وأبقى بعضها أعطاه لأهلها بالشطر من ثمارها ؟ .

فمن قائل إنها فتحت عنوة وقسمت كلها ؛ ومن ذاهب إلى أنها فتحت عنوة وقسم بعضها وأبقى البعض الآخر ؛ وفريق ثالث يدعى أن بعضها فتح عنوة وهو الذى قسم ، وبعضها فتح صلحاً وهو الذى ترك فى أيدى أهلها .

فالطحاوى وأبو داود والبيهقى يرجحون أنه صلى الله عليه وسلم قسم بعضها وأبقى الآخر . يقول الطحاوى [1] بعد أن روى عن عمر أن رسول الله قسمها : « وعن ابن عباس أن رسول الله أعطى خيبر بالشطر ، ثم أرسل ابن رواحة فقاسمهم ، وعن ابن عمر مثل ذلك ، وعن جابر أن رسول الله أقر أهل خيبر عليها . قال : فثبت بما ذكرنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن قسم خيبر بكمالها ولكنه قسم طائفة منها على ما احتج به عمر فى الحديث مع المخالفين ، وترك طائفة منها فلم يقسمها على ما روى عن ابن عباس وجابر وابن عمر . ثم قال : فعلم من ذلك أن له أن يقسم العقار وله تركه إن رأى ذلك صلاحا بالمسلمين » .

والذى أراه صوابا : أنها فتحت كلها عنوة ـ أى قهرا وغلبة بقتال ـ كما رواه وصححه ابن عبد البر ، وغلّط موسى بن عقبة فى روايته عن الزهرى أن بعضها فتح صلحا ، وبيّن منشأ غلطه من أنه من جهة الحصنين اللذين أسلمهما أهلهما فى حقن دمائهم وهما : الوطيح والسّلالم [2] لأنهم لما أيقنوا بالهلكة سألوه صلى الله عليه وسلم أن يسيّرهم وأن يحقن دماءهم ففعل صلى الله عليه وسلم ذلك . ولأن ابن إسحاق روى عن الزهرى أنها فتحت كلها عنوة ، وأنها قسمت كلها كما رواه مالك فى الموطأ ـ راجع فتح القدير .

---

(١) شرح معانى الآثار جـ٢ ص ١٤٤ .

(٢) ضبطها كذلك فى لسان العرب وعبارته السلالم هى بضم السين وقيل بفتحها : حصن من حصون خيبر ويقال فيه السلاليم اهـ (جـ ١٥ ص ١٩٢) الطبعة الاميرية .

وأما ما قاله الطحاوى ومن معه فهو وإن كان يجمع الآثار الواردة فى الباب كما قيل ، إلا أنه يرده الآثار الصحيحة فيما صنعه عمر رضى الله عنه حيث لم يرد فيها شيء من ذلك ، بل الذى قاله فيها « لولا كذا لقسمت كل بلد يفتح كما قسم رسول الله خيبر » . ولو كان هذا التقسيم المدعى ثبت عن رسول الله لتمسك به عمر فى احتجاجه على المخالفين ، ولقال المخالفون : قسِّم النصف وأبق النصف كما تريد اقتداء بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم . لو كان شيء من هذا حصل لنقل إلينا ، ولو صح لكان قاطعا للنزاع ، ولما قال لمخالفية فى مناظرته لهم : إنه رأيٌ ؛ إذن أترك من بعدكم من المسلمين لا شئ لهم ؛ ولما قالوا له : تقف ما أفاء الله علينا بأسيافنا على من يأتى بعدنا ولم يشهد القتال ! . ألم يكن فى القوم جابر وابن عباس وابن عمر ، فيرووا للمخالفين ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم بخيبر من إبقاء شطرها ؟ . ولما لم يكن شيء من ذلك علمنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قسم خيبر كلها بعد أن فتحها عنوة .

إذا تمهد هذا نقول : كان حكم الغنيمة التقسيم ، لا فرق بين أرض وغيرها ، كما صرح به الكتاب الكريم ، وفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم . . . فلننظر بعد ذلك الى ما فعله الخليفة الثانى ، رضى الله عنه ، فى الغنائم :

روى البخارى عن أسلم مولى عمر قال : قال عمر : « أما والذى نفسى بيده لولا أن أترك آخر الناس بَبّانا ليس لهم من شيء ما فتحتْ علىّ قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر ، ولكن أتركها خزانة لهم يقتسمونها . (البَبَّان : هو المعدم الذى لا شيء له . والمعنى لولا أن أتركهم فقراء معدمين لا شيء لهم أى متساوين فى الفقر ، لفعلت مافعله رسول الله فى ذلك) كما قاله الطبرى .

وروى أبو يوسف فى كتاب الخراج [1] بعد أن حكى رأى عمر فى قسمة العروض على المقاتلة وإبقاء الأرض ووضع الخراج عليها ، قال : حدثنى غير واحد من علماء أهل المدينة قالوا : لما قدم على عمر بن الخطاب رضى الله عنه جيش العراق من قِبَل سعد بن أبى وقاص رضى الله عنه ، شاور أصحاب محمد فى تدوين الدواوين والتفضيل فى العطاء ، وشاورهم فى قسمة الأرضين التى أفاء الله على المسلمين

(١) صـ ١٤ وما بعدها .

من أرض العراق والشام، فتكلم قوم فيها وأرادوا أن يقسم لهم حقوقهم وما فتحوا، فقال عمر رضى الله عنه: فكيف بمن يأتى من المسلمين فيجدون الأرض بعلوجها قد اقتسمت وورثت عن الآباء وحيزت؟ ماهذا برأى! فقال له عبدالرحمن ابن عوف رضى الله عنه: فما الرأى؟ ما الأرض والعلوج إلا مما أفاء الله عليهم.

فقال عمر: ماهو إلا كما تقول، ولست أرى ذلك، والله لا يفتح بعدى بلد فيكون فيه كبير نيل، بل عسى أن يكون كَلا على المسلمين، فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها وأرض الشام بعلوجها فما يسد به الثغور، وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره من أهل الشام والعراق؟! فأكثروا على عمر رضى الله عنه وقالوا: تقف ما أفاء الله علينا بأسيافنا على قوم لم يحضروا ولم يشهدوا ولأبناء القوم ولأبناء أبنائهم ولم يحضروا! فكان عمر رضى الله عنه لا يزيد على أن يقول: هذا رأى. قالوا: فاستشر. فاستشار المهاجرين الأولين فاختلفوا، فأرسل إلى عشرة من الأنصار من أشرافهم ورؤسائهم فأخبرهم برأيه فوافقوه عليه، وكان مما قاله لهم: وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها وأضع عليهم فيها الخراج، إلى أن قال: أرأيتم هذه الثغور لا بدّ لها من رجال يلزمونها؟ أرأيتم هذه المدن العظام كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر لابد لها من أن تشحن هذه الثغور وهذه المدن بالرجال وتجرى عليهم ما يتقوون به، وإلا رجع أهل الكفر إلى مدنهم!. فقالوا: قد بان الأمر. فأمر بوضع الخراج.

ثم قال أبو يوسف؛ حدثنى الليث بن سعد عن حبيب بن أبى ثابت قال: إن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وجماعة المسلمين أرادوا عمر بن الخطاب رضى الله عنه أن يقسم الشام كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر، فقال عمر رضى الله عنه: «إذن أترك من بعدكم من المسلمين لا شىء لهم».

ثم قال: حدثنى محمد بن اسحاق عن الزهرى رضى الله عنه أن عمر رضى الله عنه استشار الناس فى السواد حين افتتح فاختلفوا ومكثوا على ذلك يومين أو ثلاثة، ثم قال عمر رضى الله عنه: قد وجدت حجة؛ واستدل بآيات سورة الحشر «والذين جاءوا من بعدهم» الآيات.

فهذه الآثار تبين لنا وجهة نظر الفاروق رضى الله عنه فيما ذهب إليه؛ فهو يسلم لهم أن هذا المال مما أفاء الله على المقاتلين بأسيافهم، وأن حكمه التقسيم كما فعل

رسول الله ونطق به القرآن الكريم ، ولكنه يبين المانع منه ، فيقول : فكيف بمن يأتى بعدكم ؟ وماذا يصنع بهذه البلاد التى تفتح وهى محتاجة إلى نفقة ، مبينا بذلك ما يترتب على التقسيم من الضرر العام الذى يلحق المسلمين فى حاضرهم ومستقبلهم ، ويعترف مع هذا بأنه رأى لا نص فيه . ولو كان رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل بخيبر غير التقسيم لا حتج به عليهم ، ولقال إن رسول الله ترك نصف خيبر لمصلحة المسلمين وأنا أرى إبقاء أرض السواد كلها لتلك المصلحة ، ولانحصر نزاع المخالفين فى إبقاء الكل أو البعض لا فى أصل الترك .

ثم إن الأثر الأول ليس فيه أنه احتج بهذه الآيات ، ولا الثانى ، بل فيهما شرح لرأيه وأنه لمصلحة المسلمين فسلموا له . وفى الثالث بعد حكاية النزاع قال : قد وجدت حجة فى تركه قول الله تعالى « والذين جاءوا من بعدهم » . . . الآيات ، وفى النفس منه شىء ، وإن رواه غير واحد ؛ لأن سياق الآيات لا يعطى هذا المعنى ، بل هو تكلف ظاهر لا تقبله بلاغة القرآن ، ولا يساعده ما روى فى سبب النزول ، فإن الرسول صلى الله عليه وسلم لما أراد تقسيم مال بنى النضير الذى جاءهم بغير قتال على المهاجرين حيث لم يكن لهم إذ ذاك مال ، نازع بعض الأنصار فى ذلك ظنا منهم أن لهم حقاً فيه كمال الغنيمة ، فعاتبهم الله عز وجل فى ذلك فقال : « وما أفاء الله على رسوله منهم . . . الآية ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن إخوانكم قد تركوا الأموال والأولاد وخرجوا إليكم » فقالوا : أموالنا بينهم قطائع ، فقال : رسول الله صلى الله عليه وسلم أو غير ذلك ؟ قالوا : وما ذلك يارسول الله ؟ قال : « هم قوم لا يعرفون العمل فتكفونهم وتقاسمونهم الثمر » قالوا : نعم يارسول الله . فنزلت هذه الآيات قاطعة للنزاع ، مبينة أن هذا المال ليس لهم فيه حق ، لأنهم لم يوجفوا [1] عليه بقوتهم . وكأن سائلا سأل ــ كما يقول المفسرون فى مثل هذا ــ : إذا لم يكن لنا حق فكيف يصرف ؟ فقال « فلله وللرسول ولذى القربى » الآية ، معللا هذا التقسيم بأن لا يكون متداولا بين الأغنياء منكم أيها الأنصار ، لأن المهاجرين لم يكن فيهم غنى . ثم أمرهم بامتثال أمر الرسول ونهيه مذيلا ذلك بأنه

(١) الايجاف : أصله : التحريك . والمراد هنا الحركة فى السير إليه . قال قتادة : « فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب » : ما قطعتم واديا ولاسيرتم إليها دابة . وقال أبوعبيد : الايجاف الايضاع يعنى الاسراع .

سبحانه شديد العقاب لمن خالفه . ثم أردف هذا ببيان السبب الذى من أجله قسمه على المهاجرين دون غيرهم بأنهم فقراء تركوا أموالهم وديارهم ابتغاء فضل الله ورضوانه . فيكون قوله « للفقراء المهاجرين » بدلا من قوله : لذى القربى ، وما عطف عليه . ثم أعقب ذلك بمدح الأنصار لما رضوا بحكم رسول الله وآثروا المهاجرين بهذا المال عند تخييرهم فقال « والذين تبوؤا الدار » أى المدينة « والإيمان من قبلهم » أى قبل هجرتهم ، لأن الأنصار لم يسبقوا المهاجرين بالإيمان : هؤلاء يحبون من هاجر إليهم ولا ينقمون عليهم ما أخذوه بل يؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم حاجة . ثم ختم الآيات بمدح الذين جاءوا من بعدهم ، أى الذين جاءوا الى المدينة مهاجرين بعد هؤلاء السابقين الذين قسم عليهم المال ، أو الذين جاءوا الى الوجود من بعدهم ، وهم التابعون ومن يليهم ، يدعون لهؤلاء السابقين بالغفران وبتطهير قلوبهم من الغل والحقد والحسد عليهم بسبب [1] ما أخذوه .

وبهذا التفسير تتماسك الآيات ، وتتفق وسبب النزول ، ويظهر معناها واضحا جليا . ومخالفة كثير من المفسرين له لا يطعن فى صحته إذا علمنا أن هؤلاء المخالفين سلكوا فى تفسير الآيات مسلكا مذهبيا ، كل يريد إخضاع كلام الله لمذهبه ، ويجعل منه السند القوى له فيما يدعى .

على أن هؤلاء المذهبيين غفلوا عما قرروه فى الفىء ، فانه عندهم غير الغنيمة التى فيها الكلام ، وحكمه غير حكم الغنيمة . ونزاع الصحابة كان فيما أصابوه بقتال من أرض العراق . ولو كان فيئا أخذوه بغير قتال لما تنازعوا ، ولما كان لهم وجه للخلاف ، حيث يفعل الإمام بالفىء مايراه مصلحة للأمة : إما بأعطائه لفريق دون غيره كما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو بتركه لمصالح المسلمين .

وإنما أطلت الكلام فى هذا المثال لما رأيت محاولة بعض الفقهاء أن يجعل ما فعله عمر هو عين ما فعله رسول الله فى خيبر ، أو يؤول فى الآيات تأويلا بعيدا كما فعله الجصاص فى تفسيره حتى يجعل منها سندا لفعل عمر رضى الله عنه .

---

(١) راجع تفسير ابن جرير حـ ٢٨ ص ٢٨ وما بعدها .

وكل هذه التكلفات للفرار من القول بأن بعض الأحكام يتبع المصلحة ويدور معها . ويكفينا ردا عليهم تأويلاتهم البعيدة التي لا تتفق وبلاغة القرآن .

بعد ذلك قد يقال : إن هذا الوجه من التفسير يخالف ما قدمته من أن الآية الأولى نزلت فيما أفاءه الله على رسوله من أرض بنى النضير ، وأنها جاءت بغير قتال ، وأن الآية الثانية فيما أفاءه عليهم من قرى بنى قريظة ، ولم تصرح الآية أنها بقتال أو بغيره .

والجواب : أنه لا مخالفة بينهما ؛ لأن كون الآية الأولى صرحت بأنه بغير قتال وسكتت الثانية ، وأن الأولى فى أرض بنى النضير والثانية فى قرى بنى قريظة ، لا يجعلهما متغايرتين لجواز أن يكون هذا الحكم عاما فى المالين ، وأنه حصل بغير قتال ، واكتفى بالتصريح فى الآية الأولى بأنه بغير قتال ، وببيان حكمه من التقسيم فى الثانية . ويجمع الكل أنه فىء وكل لرسول الله صلى الله عليه وسلم أولاً ، ثم شرع تقسيمه على الوجه المبين فى الآيات ثانيا ، كما أشار اليه ابن جرير فى تفسيره .

على أن هذا الأثر الذى رووه فى احتجاج عمر بهذه الآيات على رأيه ، من رواية محمد ابن إسحاق عن الزهرى ، وهو لا يصلح للاحتجاج به لما قرره علماء الجرح والتعديل فيه من أنه مدلس إذا عنعن . وهو هنا كذلك .

ولو فرضنا صحة الأثر ، وأن عمر احتج بآيات الفىء ، فيكون ذلك عندنا ـ والله أعلم ـ من ناحية تأييد رأيه بالتعليل المذكور فيها ، وهو أن لا يكون متداولا بين الأغنياء ويحرم منه الفقراء . وهذا ـ كما ترى ـ يلتقى مع تعليله المنقول عنه فى الآثار الكثيرة ، لا من جهة أنه جعل هذا النوع من المال الذى تنازعوا فيه وهو الغنيمة من جنس المال المذكور فى تلك الآيات وهو الفىء ؛ كيف وهما نوعان مختلفان كل له حكم خاص بصريح الكتاب الكريم ؟ والاحتجاج على هذا الوجه سائغ لا يتعارض مع قوله رضى الله عنه : إنه رأى ، لولا كذا لقسمت الخ . كما لا يتنافى مع سياق الآيات وسبب نزولها .

والأثر الآتى يبين لنا أن هذا الأمر لم يفكر فيه عمر وحده أولا ، بل أشار عليه به غير واحد من الصحابة .

روى أبو عبيد فى كتاب[1] الأموال من طريق أبى اسحاق عن حارثة بن مضرب عن عمر « أنه أراد أن يقسم السواد ، فشاور فى ذلك فقال له على رضى الله عنه : دعه يكون مادة للسلمين ، فتركه » . وأخرج أيضا من طريق عبد الله بن أبى قيس « أن عمر أراد قسمة الأرض ، فقال له معاذ : إن قسمتها صار الريع العظيم فى أيدى القوم يبيدون ، فيصير الى الرجل الواحد أو المرأة ، ويأتى قوم يسدون من الاسلام مسداً ولا يجدون شيئا ؛ فانظر أمرا يسع أولهم وآخرهم . فاقتضى رأى عمر تأخير قسم الأرض وضرب الخراج عليها للغانمين ولمن يجىء بعدهم » .

وقريب من هذا النوع ما رواه عبد الرزاق[1] عن سفيان الثورى عن عبد الله ابن دينار قال : سمعت ابن عمر يقول « كنت أبتاع إن رضيت حتى ابتاع عبد الله ابن مطيع نجيبة[2] إن رضيها ، فقال : إن الرجل ليرضى ثم يدعى ، فكأنما أيقظنى فكان يبتاع ويقول : ها إن أخذت » .

فهذا ابن عمر الذى اشتهر عنه التقيد بالنصوص غالبا ، يرجع عن اشتراط الخيار المشروع لما قيل له : إن الرجل ليرضى ثم يدعى ، سداً لذريعة الفساد والدعاوى الباطلة التى يتفنن الناس فيها . وهذا دليل قوى على تغير الأحكام بتغير المصالح والأزمان ؛ فقد كان يشترط أولا عند ما كان الصلاح عاما فى الناس والإيمان قويا عندهم ، رادعا لهم عن التلاعب بهذا الشرط : فلما تغيرت النفوس وظهرت الدعاوى الباطلة ، امتنع من هذا الاشتراط ، وصار يقول لمن يشترى منه : « ها إن أخذت » أى هاهو أمامك أبيعك إياه فى الحال فخذه وإلا فرده الآن .

النوع الرابع

أحكام زاجرة اقتضتها الحالة لم تكن فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ قضوا بها دفعا لمفسدة متحققة أو مظنونة وإن أدى الى تخصيص النص أو ترك لظاهره . وهذا باب واسع ، وهو ما يسمونه السياسة . وأمثلته كثيرة ، نقتصر على ذكر بعضها مع شرحها .

(١) نيل الأوطار جـ ٨ ص ١٢ .
(٢) المحلى جـ ٨ ص ٣٧٣ (٣) النجيبة هى الناقة العتيقة التى يسابق عليها .

المثال الأول : مسألة الطلاق الثلاث ، وإيقاعه ، وموقف عمر رضى الله عنه من ذلك .

كان الناس فى الجاهلية وصدر الاسلام يطلقون ويراجعون من غير حصر فى عدد ، حتى تضررت النساء وشكين الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأنزل الله سبحانه قوله : « الطلاق مرتان .... » الآيات ، مبينا طريقة الطلاق الصحيحة التى تقطع دابر فوضى الجاهلية ، محددا عدد الطلقات بالثلاث ، وأباح للزوج فى الأوليين الرجعة فى العدة والعقد بعدها من غير توسط زوج آخر ، وجعل ذلك شرطا بعد الثالثة ، ثم بين رسول الله صلى الله عليه وسلم ماينبغى أن يكون عليه من كونه فى طهر مثلا .

امتثل الناس لهذا التشريع ، فزال العنت ، واطمأنت النفوس ، حتى إذا ما أخطأ أحدهم الطريق وطلق ثلاثا فى مجلس واحد ، وظن أن الكل واقع لامحالة ، وأن طريق الرجعة قد أغلق أمامه ، جاء الى رسول الله شاكيا نادما فيبين له صلوات الله وسلامه عليه الحكم الصحيح ، وأن الذى وقع هو واحدة ، وأن باب الرجعة لم يغلق بعد . وفى بعض الروايات أن رسول الله صلى الله عليه وسلم غضب وقال : « أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم ؟ ! هى واحدة » .

سلك الناس هذه الطريقة المثلى طوال زمن النبوة وعهد الخليفة الأول وسنتين من خلافة عمر ، ثم تغيرت الأمور وتبدلت الاحوال ، فخالف الناس وتتابعوا فى إيقاع الطلاق غير المفرق ، ورغبوا عن تيسير الشارع الحكيم . خشى ابن الخطاب رضى الله عنه عاقبة الأمر إن هو تركهم ، ففكر وشاور — وتلك عادته — فى عقاب يردع المتهاونين ويزجر المتسرعين الراغبين عن شرعة الله ؛ وكان ما حدّث به ابن عباس رضى الله عنهما « كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبى بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة ، فقال : عمر بن الخطاب : إن الناس قد استعجلوا فى أمر قد كانت لهم فيه أناة ، فلو أمضيناه عليهم . فأمضاه عليهم » رواه مسلم وأحمد والحاكم . وفى رواية الطحاوى من طريق طاوس ، قال ابن عباس : فلما كان زمان عمر رضى الله عنه ، قال : « أيها الناس قد كانت لكم فى الطلاق أناة ، وإنه من تعجل أناة الله فى الطلاق ألزمناه إياه » .

فهذا الأثر يبين لنا حكمة مشروعية الطلاق مفرقا، وهى تيسير الله برفع الحرج الذى يلحق المطلق لو بانت منه امرأته مرة واحدة، فلعله يراجع نفسه لما تذهب عنه ثورة الغضب. ولما وجد عمر فيهم رغبة عن هذا التيسير، وهذا الإحسان من الشارع ووقعوا فى المخالفة، عاقبهم ليمتثلوا . . .

انزجر الناس إلى حين. ثم عادت الفوضى، وتتابع الناس، بل تفننوا فى الطلاق بصيغ غريبة، فوقف الأئمة رضوان الله عليهم معهم الموقف الذى وقفه عمر رضى الله عنه. ولكن مع ما أفتى به الأئمة احتياطا وزجرا، لم ينزجر الناس، وأصبحت كلمات الطلاق جارية على ألسنة الرجال متزوجين وغير متزوجين. فإذا كان ما فعله عمر زجراً أصبح غير زاجر، فهل يصح أن يبقى الإفتاء به مع غلبة الظن بعدم تحصيله للمصلحة التى من أجلها شرع، أو نرجع بالطلاق إلى ما كان قبل عمر ونبحث عن زاجر آخر يليق بهذا العصر الذى فيه نعيش ؟ هذا أمر موكول لأولى الأمر من العلماء وفقهاء الدين.

نرجع إلى فعل عمر فنراه قد عمل بالمصلحة فى مقابلة النص : عاقب الناس بمنعهم من المباح الذى رخص لهم الشارع فيه.

ويجدر بنا فى هذا المقام أن ننبه على أى شىء أوقع العقاب ؟

والذى يظهر لى — والله أعلم — أن الرجال تتابعوا فى الطلاق تبعا لهوى النفوس وطبيعتها، فصار الرجل كلما ضاقت نفسه من زوجته بادرها بقوله : أنت طالق ثلاثا. تلك الكلمة التى كثيرا ما نسمعها عند حدوث أى نفرة سواء اعتقد الزوج حصول الأثر أولا. فعلوا ذلك مغفلين ما رسمه الشارع فى الطلاق من التفريق. خالفوا فى هذا، ولم يضبطوا نفوسهم عند الغضب كما طلب الشارع، مع ما فى هذا الأمر من رجوع إلى عادة الجاهلية وهى الإكثار من الطلاق من غير حاجة مشروعة. فلما وجد منهم هذه المخالفة عاقبهم بإلزام الأثر من التفريق إلى غير رجعة؛ حتى إذا ما تصور أحدهم أن كل لفظة تحسب عليه، وأن أثرها لازمه، ضبط نفسه، وامتثل أمر الله.

لم يكن فى فعل عمر مخالفة للشارع حيث لم يغير أمرا لازما، وغاية ما فيه أنه منعهم من الرجعة التى أباحها الله فى الطلقتين الأوليين، ولم تكن الرجعة

لازمة لكل مطلق ، ولا تجديد العقد لكل مطلق كذلك ، ولولى الأمر أن يمنع الناس بعض المباحات زجرا لهم وعقابا على ارتكابهم المحظور . هـذا ما أفهمه فى فعل عمر رضى الله عنه .

المثال الثانى : كان الناس فى زمن الوحى يعطون الصناع ما يصنعون ، وكانت الأمانة عامة شاملة ، فإذا ما أخبر الصانع بهلاك الشيء المصنوع عنده صدّقه صاحبه ولم يكن ثمة نزاع حتى يشرع التضمين . ثم حدث فى زمن الخلفاء رضى الله عنهم أن دخل فى بعض النفوس حب الخيانة طمعا فى أموال الناس ، فكثرت الدعاوى التى لو ترك الأمر فيها على ما كان من عدم التضمين لعم التعدى ووقع الناس فى الحرج ، لأنهم بين أمرين كلاهما يصعب احتماله ؛ إما أن يتركوا الاستصناع وفيه من ضياع المصالح وتعطيل المعايش ما لا يخفى ، وإما أن يفعلوا فتضيع عليهم أمتعتهم وهو فساد كبير .

إزاء هـذا رأى الصحابة رضى الله عنهم تضمين الصناع حفظا لمصالح الناس ودفعا للعدوان عنهم . وفى هـذا يقول على بن أبى طالب « لا يصلح الناس [1] إلا ذاك » . والبيهقى وإن نقل تضعيف الشافعى لهذا الأثر ، ولكنه رواه بعد ذلك من غير تضعيف ، بسند عن جعفر بن محمد عن أبيه عن على أنه كان يضمّن الصباغ والصائغ ، وقال : « لا يصلح الناس إلا ذاك » . وفى كنز العمال[2] أن عمر رضى الله عنه ضمّن الصناع الذين انتصبوا للناس فى أعمالهم ما أهلكوا فى أيديهم . وفيه عن جعفر بن محمد عن أبيه قال : كان على يضمّن الخياط والصباغ وأشباه ذلك احتياطا للناس ، وقال « لا يصلح الناس إلا ذلك » .

مثال ثالث : الزيادة فى حد الخمر .

حرم الشارع الخمر ، وبيّن ما فيها من مفاسد ، وما يعقب اجتنابها من مصالح ، كما سبق بيانه ؛ ولكن ليس كل النفوس يمتثل خوفا من عقاب أخروى أو رغبة فى ثواب كذلك ، بل منها من لا يزجره إلا أن يرى العذاب رأىَ العين ؛ فشرع الشارع

(١) السنن الكبرى للبيهقى جـ ٦ ص ١٢٢ .

(٢) جـ ٣ ص ١٩١ ، ١٩٢ .

الحكيم لمن يشرب الخمر عقاب دنيويا ، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤتى بشارب الخمر فيأمر بضربه كما رواه أبو داود [1] بسند عن أبي هريرة رضى الله عنه « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى برجل قد شرب فقال « اضربوه » قال أبو هريرة : فمنا الضارب بيده، والضارب بنعله ، والضارب بثوبه . فلما انصرف قال بعض القوم : أخزاك الله ! فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا تقولوا هكذا لا تعينوا عليه الشيطان » . وفى بعض الروايات تقدير ذلك بأربعين ، وفى بعضها « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حثا فى وجهه التراب» وفى بعضها بعد الضرب قال لهم : « بكتوه » .

سار الأمر على ذلك طوال زمن النبوة وزمن أبي بكر رضى الله عنه . ثم حدث فى زمن عمر رضى الله عنه أن كتب إليه خالد بن الوليد « أن الناس قد انهمكوا فى الشرب ، وتحاقروا الحد والعقوبة ، قال : هم عندك فسَلْهُم ، وعنده المهاجرون الأولون ، فسألهم فأجمعوا على أن يضرب ثمانين » . وقال الراوى قال علىّ : « إن الرجل إذا شرب افترى ، فأرى أن تجعله كحد الفرية » رواه أبو داود [2] عن عبد الرحمن بن أزهر .

وروى البيهقى [3] بسند إلى الزهرى قال ، بعد أن روى ما فعله الرسول وأبو بكر : ثم أخبرنى حميد بن عبد الرحمن عن أبي وبرة الكلبى ، قال : « أرسلنى خالد بن الوليد إلى عمر رضى الله عنه فأتيته ومعه عثمان وعبد الرحمن بن عوف وعلى وطلحة والزبير رضى الله عنهم وهم معه متكئون فى المسجد ، فقلت : إن خالد ابن الوليد أرسلنى إليك وهو يقرأ عليك السلام ويقول : إن الناس قد انهمكوا فى الخمر وتحاقروا العقوبة فيه ؛ فقال عمر رضى الله عنه : هم هؤلاء عندك فاسألهم ، فقال على : نراه إذا سكر هذى ، وإذا هذى افترى ، وعلى المفترى ثمانون . فقال عمر بلغ صاحبك ما قالوا » .

فأنت ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بضرب الشارب ولم يحدد لهم مقدارا ، بل كان هذا يختلف باختلاف الأحوال ، لأن المقصود منه التعزير

(١) جـ ٤ ص ١٦٢ وما بعدها .

(٢) جـ ٤ ص ١٦٦ . (٣) السنن الكبرى جـ ٨ ص ٣٢٠ .

والردع . ولعل من روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ضرب أربعين كان بتقديره فى بعض الأحيان . ولو فرضنا أن رسول الله قدر أربعين فقد كان هذا القدر زاجرا فى وقته ، فلما تهاون الناس بهذا المقدار وأدرك ذلك خالد بن الوليد كتب الى عمر يسأله تشريع عقاب زاجر ، فوافق على المبدأ وشاور من معه من أعلام الصحابة ، فوافقوا كذلك وكان ما سمعت . فكتابة خالد وسؤاله هذا وموافقة عمر على السؤال وإجابة الصحابة بما أجابوا به وعدم إنكار أحد ، دليل قوىّ على أن هذا الحكم شرع لغرض خاص هو الزجر ، وأنه لا يلتزم فيه مقدار معين ، وأنه يتبع المصلحة ، وإلا لما سأل خالد ، ولما وافق عمر ، ولما أجاب هؤلاء .

والذى نقصده هو إثبات أنهم فعلوا شيئا لم يكن فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم تبعا لاقتضاء المصلحة . ولا يليق بهم أن يخالفوا فعل رسول الله إلا إذا علموا أن هذا مقصد الشريعة ، ففعلهم هذا عين الموافقة ، ولكنا سميناه مخالفة فى موطن محاجّة الخصم الذى لو سلم معنا هذا المبدأ ، مبدأ التعليل وأن بعض الأحكام يتبع المصلحة ، لما أطلقنا لفظة المخالفة على شيء من فعلهم .

هذا والعجب من بعض الفقهاء الذين قالوا إن هذا حد لا تعزير وهو مقدر والصحابة لم يزيدوا شيئا بل رسول الله صلى الله عليه وسلم ضرب ثمانين ، مستدلين بأنه فى حادثة ضرب الشارب بسوط له شعبتان أربعين ، فظن من رآه أنه أربعون .

وظنى أن هذا تكلف ، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقصد عدد الثمانين ، بل أراد ضربه أربعين ، واتفق أن كان السوط بهذه الحالة . ولو كان الرسول صلى الله عليه وسلم قدره بالثمانين كما يقول هؤلاء ، لتابعه أبو بكر رضى الله عنه ، ولما غفل عنه هؤلاء المتشاورون ، مع أن المروى عن الصديق أنه ضرب أربعين فقط ؛ بل روى أنه ما كان يعرف المقدار بالتحديد ولم يقف عليه إلا بعد السؤال والحزر .

روى البيهقى (١) بسند الى عكرمة عن ابن عباس « أن الشُّرّاب كانوا يُضرَبون على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالأيدى والنعال والعصى . قال : وكانوا فى خلافة أبى بكر رضى الله عنه أكثر منهم فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم ، فقال أبو بكر :

(١) السنن الكبرى جـ ٨ صـ ٣٢٠ .

لو فرضنا لهم هذا!. فتوخى نحوا مما كانوا يُضربون فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكان أبو بكر رضى الله عنه يجلدهم أربعين حتى توفى، ثم كان عمر رضى الله عنه فجلدهم أربعين. الى أن قال: ثم كثروا فشاور فقالوا: ثمانين».

والمشهور أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمرهم بالضرب فيضربه كل واحد بما يجده. وهذا لا يتفق وقضية التحديد. مع أنه كان يأمرهم أحيانا بتبكيته، وطورا يحثو فى وجهه التراب، ومرة ينهاهم عن التبكيت ويترك حثو التراب. على أنه لو سلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ضرب ثمانين وقدره بهذا وأبو بكر كذلك، وكان هذا حدًّا مقدرا، فكيف يصح لخالد أن يسأل الزيادة؟ وكيف يستشير عمر مع ثبوته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ وكيف يأمر عمر ولاته بضرب أربعين قبل سؤال خالد؟ أفلا يكون هذا تركاً لحدود الله!. وأخيرا كيف يقول علىّ: أرى كذا وكذا، على مسمع من أعلام الصحابة، ويوافقون على الزيادة؟

مثال رابع: يروى لنا مالك (١) فى الموطأ بسند عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب «أن غلمة لحاطب سرقوا ناقة لرجل من مزينة فانتحروها فرفع ذلك الى عمر بن الخطاب، فأمر عمر كثير بن الصلت أن يقطع أيديهم، ثم قال عمر: أراك تجيعهم. ثم قال: والله لأغرمنك غرما يشق عليك!. ثم قال للمزنى: كم ثمن ناقتك؟ فقال المزنى: قد كنت والله أمنعها من أربعمائة درهم، فقال عمر: أعطه ثمانمائة درهم».

وقد روى ابن وهب (٢) هذا الأثر فى موطئه مفسرا، وفيه: فأمر كثير بن الصلت أن يقطع أيديهم، ثم أرسل وراءه من يأتيه بهم، فجاء بهم، فقال لعبد الرحمن: «أما لولا أنى أظنكم تستعملونهم وتجيعونهم حتى لو وجدوا ما حرم الله لأكلوه لقطعتهم، ولكن والله إذ تركتهم لأغرمنك غرامة توجعك»!.

فانظر إليه وقد ثبت على هؤلاء ما يوجب القطع، وبعد الأمر ينهى عن التنفيذ لما ظهر له ما يدفع الحد عنهم، وهو أنهم جاعوا فأخذوا مال الغير، وذلك لفهمه

(١) المنتقى جـ ٦ ص ٦٤. (٢) المنتقى جـ ٦ ص ٦٥.

أن القطع عقاب للجانى من غير حاجة . ولو كانت الأحكام كلها ومنها الحدود يتبع فيها النص المجرد لما ساغ له رضى الله عنه وهو من أعلم خلق الله بشرع الله أن يخالف قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » ومن أجل هذا المعنى نهى عن القطع عام المجاعة مع أن النص عام شامل لجميع الأوقات . ولقد روى عن ابن عباس (1) أنه قال فى عبد انحر حمارا وقال : خفت أن أموت جوعا : لا يقطع ، ويغرم سيده ثمن الحمار . وهو مسلك عمر رضى الله عنه السابق . كل ذلك من غير إنكار عليهم من أحد . فغدا هذا العمل من مواطن الاتفاق بينهم ، ثم بعد نهى عمر رضى الله عنه عن قطع هؤلاء السارقين ماذا يصنع ؟ أيقطع المتسبب فى هذا وهو السيد وهو لم يسرق ، أم يترك الأمر من غير جزاء ؟ رأى أن يغرم السيد ضعف ثمن الناقة زجرا له ولأمثاله مع أن المعهود فى الشرع أن جزاء الاعتداء مثله « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » .

هذه مُثل مما حكموا بها ردعا للناس بأحكام لم تكن من قبل ، وفيها صرحوا بالتعليل وبيان الأسباب .

ومن هذا النوع ما لم يصرحوا فيه بعلة ولكنه يفهم ذلك بمجرد النظر ، كحكم عمر رضى الله عنه بتأبيد الحرمة على من تزوج امرأة فى عدتها ودخل بها ، زجرا لأمثاله أن يفعلوه ، ومعاملة له بنقيض مقصوده ، مع أنها لم تعد من المحرمات فى القرآن والسنة . . . وكحكم عثمان رضى الله عنه بتوريث المبتوته (2) فى مرض الموت بعد انقضاء عدتها ، معاملة للزوج بنقيض مقصوده ؛ لأن قصده الفرار من الميراث ، وهذه لم تعد من جملة الورثة حيث خرجت عن الزوجية . . .

وإذا كان الشارع منع القاتل من الميراث معاملة له بنقيض مقصوده حيث استعجل الميراث بالقتل فحرمه الشارع منه ، فهؤلاء سلكوا سبيله موافقين غير مخالفين ، ومعتقدهم فى ذلك أن الأحكام شرعت لمقاصد قصدها الحكيم سبحانه ، ولولا هذا لوقفوا عند النصوص .

---

(1) المنتقى جـ ٦ ص ٦٤ .

(2) الموطأ فى باب طلاق المريض جـ ٤ ص ٨٥ .

النوع الخامس

أفعال فعلوها لم تكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم عللوها بأنها خير ، وأحكام حكموا بها فى حوادث جدّت معللين بما يوافق العلل المنصوصة

فمن الأول قول عمر لأبى بكر رضى الله عنهما فى مسألة جمع القرآن كما رواه البخارى لما قال له أبو بكر : كيف تفعل فعلا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقال : والله إنه خير ومصلحة الاسلام ، فلما اقتنع أبو بكر بخيريته أمر زيد ابن ثابت بالجمع ، فقال له الآخر : كيف تفعل شيئا لم يفعله رسول الله ؟ فأجاب بأنه خير . ووجه المصلحة فيه أن القرآن كان مكتوبا كله ولكنه مفرق ، وكان المعتمد عليه حينئذ ما فى صدور الرجال ، فلما قتل عدد كبير من القراء فى وقعة اليمامة رأوا أنهم لو تركوه ضاع بموت القراء .

قد يقال : إنهم لم يفعلوا شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنه كان يأمر الكتّاب بالكتابة ، وتوفى والقرآن كله مكتوب . والجواب أنهم جمعوه فى مكان واحد مرتبا بعد أن كان مفرقا غير مرتب ؛ ولأنه لو كان مكتوبا على الوجه الذى جمعوه لما نازع أبو بكر أولا محتجا بأنه شىء لم يفعله رسول الله ، وكذلك ابن ثابت ؛ ولما لجأ عمر الى القول بأنه خير ، بل كان يكفى أن يقول : إن رسول الله فعله .

ومن ذلك ما روى عن عمر (١) بن الخطاب رضى الله عنه « أنه مرّ بحاطب ابن أبى بلتعة بسوق المصلى وبين يديه غرارتان فيهما زبيب فسأله عن سعرهما ، فقال له : مُدين لكل درهم . فقال له عمر : قد حُدِّثتُ بعير من الطائف تحمل زبيبا وهم يغترون بسعرك ، فإما أن ترفع فى السعر ، وإما أن تدخل زبيبك فتبيعه كيف شئت . فلما رجع عمر حاسب نفسه ، ثم أتى حاطبا فى داره ، فقال : إن الذى قلت لك ليس عزمة منى ولا قضاء إنما هو شىء أردت به الخير لأهل البلد فحيث شئت فبع وكيف شئت فبع » .

فتراه بعد نهيه عن البيع بهذا السعر يراجع نفسه ويقول له : أنت حرّ فى مالك فبعه كيف شئت ، وما قلته لك ليس إلزاما بل أردت به الخير ، ولعله رأى المصلحة

(١) الطرق الحكمية ص ٢٣٥ .

أولا فى المنع لظنه أنه أرخص السعر لضرر هؤلاء الجالبين أو للتغرير بهم، فلما علم الحقيقة وأن هذا لا يبيع ماله رخيصا من أجل ضرر غيره، رجع اليه وقال له ماقال. وهذا شيء عظيم لاغنى للمعاملات عنه، فيجب على ولى الأمر ألا يتركهم يتحكمون فى الناس بأسعارهم.

ومن ذلك زيادة عثمان رضى الله عنه الأذان الثالث على الزوراء، ولم يكن فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم، لما كثر الناس، وعلم أن الأذان ما شرع إلا لإعلامهم بالصلاة، فلو اقتصر على ما كان قبله من الأذان بين يدى الخطيب لما أدى الأذانُ المقصود منه، ولفاتت الصلاة على من كان فى مكان بعيد. ووافقه الصحابة على ذلك. وهـــذا وإن لم يصرح فيه بالتعليل إلا أنه ظاهر فيه والعلة واضحة.

ومن الثانى ما أخرجه عبد الرزاق[1] وابن أبى شيبة عن القاسم: أن رجلا سرق من بيت المال، فكتب عمر بن الخطاب «لا تقطعه فانه له فيه حقا»..

وروى مالك فى الموطأ[2] بسند متصل: «أن عبد الله بن عمرو الحضرمى جاء بغلام له الى عمر بن الخطاب فقال له: اقطع يد غلامى فإنه سرق؛ فقال له عمر: ماذا سرق؟ فقال: سرق مرآة لامرأتى ثمنها ستون درهما؛ فقال عمر: أرسله فليس عليه قطع؛ خادمكم سرق متاعكم».

وروى محمد بن[3] الحسن قال: أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن ابراهيم: أن معقل ابن مقرن المزنى أتى عبد الله بن مسعود رضى الله عنه بأمة له زنت، قال: اجلدها خمسين جلدة، فقال إنها لم تحصن، قال عبدالله: إسلامها إحصانها: قال: فان عبداً لى سرق من عبد لى آخر؛ قال: «ليس عليه قطع، مالك بعضه من بعض»... وتقدم حكم عمر بعدم قطع غلمان حاطب وقد سرقوا؛ وحكمه بعدم القطع فى عام المجاعة؛ وفتيا ابن عباس بعدم قطع العبد الذى سرق حمار الغير وذبحه لما جاع.

---

(١) كنز العمال. (٢) المنتقى ج ٧ ص ١٨٤. (٣) الآثار ص ١٠٧.

فهذه الآثار نفت القطع بعد ثبوت مقتضاه وهو السرقة، وأخرجت هؤلاء من عموم النص بعد تعليلهم بما يدفع الحد عنهم من وجود الشبهة فى السارق من الغنيمة وهى أنه صاحب حق : وفى الخادم وهى خدمته، وعدم إحراز المال عنه لكثرة دخوله عليه، فلم يتحقق موجب القطع وإن سمى سارقا : وفى العبد الذى سرق من زميله، وهى أن الكل مال السيد وعدم حرزه عنهم ؛ ووجود الحاجة العامة فى عام المجاعة وهى شبهة دافعة للحد، أو الحاجة الخاصة كما فى غلمان حاطب وهى جوعهم . وكل هذا موافق أو مأخوذ من قوله صلى الله عليه وسلم « ادرءوا الحدود بالشبهات » أو مافى معناه .

هذا وقد يشتبه على أحدهم الحكم فى مسألة غير منصوص على حكمها، فيتوقف عن الفتيا، أو يحكم بحكم غير صحيح، ذاهلا عن معنى موجود ينقض عليه حكمه، فيبين له صحابى آخر وجه الحكم الصحيح، فيسلم له ويحكم بما أشار به .

من ذلك ما رواه محمد بن (1) الحسن قال أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن ابراهيم « أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أتى برجل قد قتل عمدا، فأمر بقتله، فعفا بعض الأولياء، فأمر بقتله ؛ فقال عبد الله بن مسعود رضى الله عنه : كانت النفس لهم جميعا فلما عفا هذا حيي النفس فلا يستطيع أن يأخذ حقه، يعنى الذى لم يعف، حتى يأخذ حق غيره ؛ قال : فما ترى ؟ قال : أرى أن تجعل الدية عليه فى ماله وترفع عنه حصة الذى عفا . قال عمر رضى الله عنه : وأنا أرى ذلك » .

بيان هذا أن الله سبحانه حكم بالقصاص فى القتل إلا إذا وجد عفو، فانه يسقط عنه القود « يأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى، الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى، فمن عُفى له من أخيه شىء فاتبّاع بالمعروف وأداء اليه بإحسان، ذلك تخفيف من ربكم ورحمة ... الآية » والعفو له خمسة معان، الذى يصح منها هنا أحد معنيين : العطاء أو الإسقاط . رجح الشافعى الإسقاط، وغيره العطاء . وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « من قتل له قتيل فهو بخير النظرين : إما أن يعقل أو يقاد » وفى بعض

---

(1) الآثار ص ١١٣ .

الروايات « إما أن يعفو أو يقتل » . وهى رواية الترمذى . وفى رواية أبى داود « فمن قتل له بعد مقالتى هذه قتيل فأهله بين خيرتين : إما أن يأخذوا العقل أو يقتلوا » فقد جعل الخيار للولى فى القتل أو أخذ الدية إن عفا ، وليس فى الآية والحديث حكم ما لو عفا بعض الأولياء دون الآخرين . نظر عمر رضى الله عنه فى القضية وحكم بالقود كما هو الأصل ، ولما عفا البعض ظن أن العفو لا يعمل إلا إذا كان من الجميع فرجح جانب صاحب الأصل وهو الذى لم يعف ؛ فرد عليه ابن مسعود مبينا له أن لكل منهما حقا مستقلا لا يجوز إسقاط أحدهما بالآخر ، فصاحب العفو لما عفا أسقط القود عن النفس ، فلو أمضيناه أسقط حق الذى لم يعف ، ولو أمضى حق الطالب للقصاص ضاع حق الذى عفا . فجمعاً بين الحقين نفرض الدية ، وفيها يمكن استيفاء كل منهما حقه ، فيأخذ الطالب نصيبه ويسقط حق الذى عفا .

ومن ذلك ما روى [1] عن عمر رضى الله عنه أنه أتاه نصرانى بشراب فسأله عن كيفية صنعه فقال : نطبخ العصير حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه . فصب عليه الماء وشرب منه ، ثم ناوله عبادة بن الصامت فأبى وقال : ما أرى النار تحل شيئا . فقال له عمر : أليس يكون خمرا ثم يصير خلا فنأكله ؟ فعبادة امتنع من شربه ظنا منه أنه باق على حرمته لأنه قبل الطبخ كان حراما فبعده كذلك ، وعلل هذا بأن النار لا تحله ؛ فبين له عمر رضى الله عنه الحقيقة وهو أنه بعد الطبخ تغيرت حقيقته ، وإذا تغيرت الحقيقة تغيرت الأحكام ، ونظر له بمسألة متفق عليها وهى أن الخمر إذا تخللت حلت وقد كانت حراما .

ومن ذلك توقف عمر رضى الله عنه فى قتل الجماعة بالواحد حينما رفعت إليه قضية المرأة التى قتلت ابن زوجها هى وخليلها ، فقال له على رضى الله عنه : يا أمير المؤمنين أرأيت لو أن نفرا اشتركوا فى سرقة جزور فأخذ هذا عضوا وهذا عضوا أكنت قاطعهم ؟ قال : نعم . فكتب عمر إلى يعلى بن أمية صاحب

---

(١) أصول البزدوى بشرح عبد العزيز النجارى جـ ٣ ص ١٠٨٠ .

السؤال أن اقتلهما فلو اشترك فيه أهل صنعاء كلهم لقتلتهم ، رواه عبد الرزاق في مصنفه كما قال ابن القيم [1] .

وجه التوقف أن الآيات والأحاديث الواردة فى القصاص لم تصرح إلا بقتل الواحد بالواحد ، النفس بالنفس ، والآية الأخرى شرطت المساواة ، كتب عليكم القصاص فى القتلى ، فظن بعض أن المساواة لا تكون إلا بين نفسين ، ولم ينظر إذ ذاك إلى الغرض الذى شرع له القصاص وهو الزجر عن الجناية ، وأن الآيات جاءت لإبطال ما كان عليه أهل الجاهلية من قتل البرىء والتعدى فى القصاص بقتل الجماعة بالواحد وإن لم يشتركوا فى قتله ؛ فتوقف وكتب إلى أمير المؤمنين عمر يسأله عن ذلك ، فتوقف الآخر حتى بيّن له ابن أبى طالب العلة التى من أجلها شرع القصاص وهى الجناية وأنه لا أثر للاشتراك فى إسقاطه ، وضرب له المثل بالسرقة حيث المعنى فيها واضح وهو أن الكل سارق وإن اشتركوا ، فسلم له ابن الخطاب وكتب بالقتل ... فهؤلاء اتفقوا فى النهاية على اعتبار المعنى وتركوا النظر لمجرد النص لما فهموا أن الوقوف عنده يؤدى إلى ضياع الدماء والحياة التى جعلها الله فى القصاص حيث لا يعدم كل عدو أن يجمع لعدوه العدد الكثير ليقتلوه مجتمعين إذا علموا أنهم ناجون من القتل ولا يلحقهم إلا ضياع جزء من المال .

ومن ذلك موقفهم من ميراث الجد مع الإخوة ؛ اختلفوا فيه لما لم يرد فيه نص خاص ؛ فمن ذاهب إلى حرمان الإخوة ، ومن ذاهب إلى التشريك ، ومن ذاهب إلى حرمان الجد وإن رُجع عن هذا الرأى الأخير ، واستقر الخلاف على القولين الأولين ، كما نص عليه الشافعى فى رسالته ص ٥٩٥ ، وكل يرجح ما ذهب إليه بالمعنى الذى دار عليه الميراث وهو القرب والجزئية هنا ، فصاروا يضربون الأمثال . وإليك الحديث الذى دار بينهم :

نقل ابن القيم [2] عن القاضى اسماعيل بن اسحاق بسند إلى زيد بن ثابت أن عمر ابن الخطاب رضى الله عنه لما استشار فى ميراث الجد والإخوة ، قال زيد : وكان

(١) إعلام الموقعين جـ ١ ص ٢٥٧ وللموطأ بشرح الباجى جـ ٧ ص ١١٥ .
(٢) إعلام الموقعين جـ ١ ص ٢٥٦ .

رأيي يومئذ أن الإخوة أحق بميراث أخيهم من الجد، وعمر ابن الخطاب يرى يومئذ أن الجد أولى بميراث ابن ابنه من إخوته، فتحاورت أنا وعمر محاورة شديدة فضربت له في ذلك مثلا فقلت: لو أن شجرة تشعب من أصلها غصن ثم تشعب في ذلك الغصن خوطان؛ ذلك الغصن يجمع الخوطين دون الأصل ويغذوهما، ألا ترى يا أمير المؤمنين أن أحد الخوطين أقرب إلى أخيه منه إلى الأصل؟ قال زيد: فأنا أعذله وأضرب له الأمثال وهو يأبى إلا أن الجد أولى من الإخوة ويقول: والله لو أني قضيته اليوم لبعضهم لقضيت به للجد كله، ولكن لعلي لا أخيب منهم أحداً، ولعلهم أن يكونوا كلهم ذوي حق». (أعذله: ألومه وأعتب عليه).

وضرب علي وابن عباس يومئذ مثلا بمعناه: لو أن سيلا سال فخلج منه خليج ثم خلج من ذلك الخليج شعبتان...

وقد اختلف فيها قبل في زمن أبي بكر رضي الله عنه، وكان رأيه أن الجد أولى لأنه أب فيقوم مقامه من حجب الإخوة. وفي هذا يقول ابن عباس: ألا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا، ولا يجعل أب الأب أبا...! فقد اعتبر أحد طرفي القرابة وهو طرف الأصالة بالطرف الآخر وهو الجزئية في القرب.

وهذه المثل لبيان القرب المحسوس ليقاس عليه القرب المعنوي. والله أعلم.

وفي ختام هذا الفصل نذكر نوعا آخر مغايرا لما تقدم، ووقف الصحابة رضي الله عنهم فيه عند النصوص، غير باحثين عن العلل، عاتبين على من تساءل بِلِمَ شرع هكذا؟ ولِمَ لَمْ يكن كذا، أو عرفوا العلة فيه وأيقنوا بزوالها ومع ذلك لم يغيروا الحكم وآثروا الاتباع على غيره.

روى أبو داود [1] بسند عن معاذة: أن امرأة سألت عائشة رضي الله عنها: أتقضي الحائض الصلاة؟ فقالت «أحرورية أنت؟ لقد كنا نحيض عند رسول الله

---

(١) السنن جـ ١ ص ٦٨.

صلى الله عليه وسلم فلا نقضى ولا نؤمر بالقضاء » . وفى رواية أخرى بسند آخر عنها ذلك وفيه زيادة « فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة » . والظاهر من الجواب فى الروايتين وقولها : أحرورية أنت فى الأولى ، ونؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة فى الثانية . أن السائلة سألت عن سبب التفرقة ، وإلا لو سألت عن مجرد الحكم وهو القضاء لكفاها أن تقول فى الجواب : لا نقضى . ولعل الراوى اختصر الرواية هنا . ثم رأيت فى بعض الروايات تصريحا بذلك « لم تقضى الحائض الصوم دون الصلاة ؟ » وهو الذى يتلاءم مع قولها رضى الله عنها : أحرورية أنت ، تريد أعراقية أنت ، لأنهم هم الذين كانوا يبحثون عن العلل ، وتوسعوا فى استعمال الرأى حينذاك .

وروى البخارى فى صحيحه أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال للركن : « أما والله إنى أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولكنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم استلمك وأنا استلمك » فاستلمه . وقال : « ما لنا وللرَّمَل إنما راءينا به المشركين وقد أهلكهم الله ، ثم قال شىء صنعه رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نحب أن نتركه » ثم رمل . نقله البيهقى [1] فى سننه .

فهذه أم المؤمنين تؤثر الوقوف عند النص ، وتجيب السائلة بأنها لا تعرف لهذا الحكم علة مع تعنيفها إياها ... وهذا عمر يعرف العلة وزوالها ومع ذلك يؤثر اتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم معترفاً بأن هذا الحكم وما شابهه تعبدى محض أمرنا بالوقوف عنده لا نعدوه إلى غيره .

ولعلك تلمس من أثر عمر هذا شيئاً يميز لك بين نوعين من الأحكام . فكثيراً ما نراه رضى الله عنه يعلل الأحكام بعلل اتباعا للمصلحة وإن أدى إلى ترك ظواهر النصوص أو تخصيصها ، ولكنه رأى فى هذا الفعل (الرمل) أنه وإن كانت العلة قد زالت فلم يجد مصلحة فى تركه ولا يترتب على فعله مفسدة ، ومثل هذا لا يترك . وذلك يهدينا إلى مبلغ فهمهم لشريعة الله ومقاصدها ، وعدم وقوفهم عند النص فى كل شىء ، بل فى الأحكام الثابتة التى لا يتغير المقصود منها على مَرّ الأيام .

وإلى هنا نكتفى بتلك المُثُل من تعليلاتهم ، وهى كثيرة جدا يقف عليها المتتبع لمواضع فقههم من كتب الشريعة قديمها وحديثها .

---

(١) السنن الكبرى ج ٥ ص ٨٢

ولقد آثرت هذا التقسيم ، وإن كفى الباحث سرد الوقائع فقط ، ليزداد الموضوع وضوحاً أمام القارئ ، ويقف منه على مبلغ تصرفهم فى فهم النصوص ، ووضع أحكام الله فى الموضع اللائق بها ، حتى تفى بالغرض الذى من أجله شرعت ، وتحفظ شريعة الله غضة رطبة قابلة لكل ما يجد ويحدث . فهم بذلك أقاموا برهانا قوياً وحجة ناصعة على صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان . وكل نوع من هذه الأنواع يبين مسلكاً من مسالكهم . وإننى إزاء هذا لا أدعى الفصل التام بينها ؛ ففى الأمثلة ما يصلح أن يدخل تحت نوعين أو ثلاثة بالاعتبار .

والخلاصة أنهم عللوا وأثبتوا الأحكام بناء على هذه العلل ، وفى هذا رد على من أنكر التعليل ؛ ثم توسعوا فى هذا الباب فتجاوزوا العلل المنصوصة إلى المستنبطة ، وفى هذا رد على من أنكر التعليل بالعلل المستنبطة قاصرا له على ما كان منصوصا . وقد كان عمادهم فى العلل المصلحة أو الحكمة ، وهى ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر ، ولم يسيروا وراء الأوصاف الظاهرة ؛ وفيه رد على من منع التعليل بالحكمة أو جوزه وفرض عدم وجوده فى الشريعة . وكان من نتيجة تعليلهم هذا أن غيروا بعض الأحكام تبعا لتغير المعنى الذى لأجله شرع الحكم . وفى هذا رد على من منع تبدل الأحكام بتبدل المصالح ووقف عند النصوص وإن أصبح لا يحصل المقصود منه ، أو لحق الناس من أجله الحرج والمشقة .

والسر فى ذلك ـ والله أعلم ـ أن أصحاب رسول الله نظروا إلى الشريعة فى مجموعها ، ملاحظين مبادئها العامة وقواعدها الشاملة كلها فى آن واحد فلم يجمدوا . وأما هؤلاء المانعون فنظروا إلى النصوص الجزئية مفككة كأن كل واحد منها جاء بشرع أبدى لا يتغير . لكن الأمر الذى لا يغفل عنه هنا هو أن المتتبع لمسلكهم فى هذا التغيير يجدهم لم يندفعوا فيه بمجرد ما يلوح أنه مصلحة ، بل كانوا يجعلون الأصل هو مادل عليه النص وأنه الذى يجب التمسك به ، كما يؤخذ ذلك من عباراتهم : « كيف نفعل شيئا لم يفعله رسول الله » أو « كيف نفعل ذلك مع أن النص يفيد كذا » الخ . ولا يعدلون عن هذا الأصل إلا إذا دعت حاجة ملحة ، ولا يسلمون التغيير إلا بعد تقليب الأمر على وجوهه والموازنة بين مصالحه ومفاسده ، حتى إذا ما بان لهم الراجح عملوا به . والله أعلم .

الفصل الرابع

فى مسلك التابعين وتابعيهم فى التعليل

مضى عصر الصحابة رضوان الله عليهم، وتركوا وراءهم طائفة عرفت فى تاريخ الاسلام باسم التابعين وتابعيهم. تركوهم أمناء على شرع الله محافظين على حدود الله، فقاموا بأعباء المهمة خير قيام، بعد أن تلقنوا طريقة أسلافهم. هؤلاء وإن تفرقوا فى الطريقة، واختلفوا فى المشرب حسب المعين الذى شربوا منه، والصحابى الذى تلقوا عنه، والبيئة التى كونتهم، والظروف التى أحاطت بهم، فهم يلتقون عند نقطة واحدة، ويقصدون هدفا واحدا هو إصابة الحق أنى كان، والسير بشريعة الله إلى حيث سعادة المستظلين بلوائها، كما سار سلفهم رضى الله عنهم أجمعين.

ثم إنهم وإن لم توضع أزمة الحكم فى أيديهم، فقد كان منهم الأعوان والمستشارون، قضاة ومفتين، ومن لم يصل إلى شىء من ذلك فقد جلس فى المكان اللائق به بين طبقات الأمة، واحتف به الناس من كل جانب، وقصده المستفتون من كل صوب؛ ولم يكن الفقه إذ ذاك نظريا ولا فرضيا بل عمليا واقعيا - فى جملته - فلا ترى سائلا عن شىء لم يقع، ولو وقع من بعضهم مثل هذا منع الجواب حتى يقع.

فى هذا العصر ظهرت طائفتان من الفقهاء: أهل الحجاز وأهل العراق: تميزت كل طائفة عن الأخرى بمميزات أبرزها استعمال الرأى فى التشريع قلة وكثرة. وبعبارة: أوضح البحث عن علل الأحكام والجرى وراءها. وتحكيمها فى الحوادث أو وضعها فى موضع الضرورة، لا يلجأ إليها إلا عند فقدان النصوص.

فأهل العراق ، وعلى رأسهم ابراهيم النخعي وشيوخه من قبله ؛ ذهبوا الى أن الشريعة جاءت لحكم ومقاصد ، وبنيت على أسباب وعلل ، وأنها معقولة المعنى ، وليس شيء منها قصد به التعبد إلا اليسير ، وهو باب العبادات : فقعدوا القواعد العامة وضبطوا عللها ، ثم وضعوها فى الموضع اللائق بها فى نظرهم . حكّموها فى بعض النصوص فردوها لمخالفتها أو لمجيئها على غير مَهْيعها . ظهر ذلك جليا فى بعض أخبار الآحاد . وليس معنى هذا أنهم أهدروا النصوص بالكلية ، ولكنهم اكتفوا بكتاب الله ، وبما روى من حديث وآثار عن صحابة بلدهم الذين نزلوا فيها ، ورأوا فيها الغناء لتقعيد تلك القواعد واستنباط الأحكام منها .

وأهل الحجاز ، وعلى رأسهم سعيد بن المسيب ، وبقية الفقهاء السبعة : رأى هؤلاء مدينتهم أغنى البلدان بالحديث ، مهبط الوحى ، ومجمع الصحابة ؛ ومنها أديرت دفة الحكم السنين الطوال ، وفيها أقام الخلفاء وجمهرة الصحابة ، فأفتوا وقضوا ، وحفظ الناس قضاياهم وفتياهم : فإذا ضممنا إلى ذلك بداوة البلاد وبعدها عن الحضارة ، وحوادثها المتجددة ، حكمنا بكفاية هذه الأحكام لتلك البلاد ، إلا إذا جدّ جديد ، وهو قليل ، فيمكن أخذ حكمه بقياس أو بغيره .

والذى يعنينا الآن هو معرفة موقفهم من التعليل ، وكيف ساروا فيه ؟ وهل وافقوا أو خالفوا طريقة من سبقهم من الصحابة ؟

وهنا يجد الباحث صعوبة شديدة ، لقلة المواد التى يبنى عليها حكمه ؛ فإن فقه هؤلاء يكاد يكون مفقوداً ، لعدم تدوينه ، وإن كان وَصلَنا فى طىّ فقه الأئمة ، مغموراً غير متميز عنه ؛ ونحن نجزم بأن آراء الأئمة الذين سُعِدت مذاهبهم بالتدوين لا تخرج عن آراء أولئك ؛ كيف وعنهم أخذوا الفقه ، ومن مدارسهم تخرجوا أئمة وفقهاء وقضاة ومفتين ؟ وفى الكتب التى بأيدينا من الفقه المقارن كثيراً ما تُذكر المذاهب ، ويُنسب بعضها لهؤلاء التابعين ومن بعدهم . ولما كان هذا لا يغنينا الغناء كله فى بحثنا الذى نحن بصدده ، رجعت إلى كتب التراجم والآثار والتاريخ ، فوجدت قدراً غير قليل أمكننى الوصول به إلى ما أريد .

وإليك أيها القارىء طائفة من تلك الفتاوى والأقضية ، مع عللها التى عللوا بها ؛ وهى لاتخرج فى جملتها عن طريقة الصحابة رضى الله عنهم ؛ لذلك قسمتها تقسيما يقرب من التقسيم السابق ، وهى أنواع :

النوع الأول

أحكام جاءت بها النصوص مطلقة أو عامة ، وجدوا العمل بهذا الإطلاق أو العموم موصلا إلى خلاف المصلحة ، فعملوا بالمصلحة ، وإن أدت إلى تقييد النص ، أو تخصيصه ، أو ترك لظاهره :

المثال الأول : روى مسلم [1] فى صحيحه بسند عن مجاهد عن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ائذنوا للنساء بالليل إلى المساجد » ، فقال ابن له ، يقال له واقد : إذن يَتَّخِذْنَهُ دَغَلاً ! . وفى رواية غيره أنه أقسم بعد ذلك أنه ليمنعهن .

فهو لم ينكر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أباح لهن ، ولكنه وجد الحالة تغيرت ، والنفوس دخلها ضعف الإيمان ، فلو أبيح لهن الخروج ، ترتب على ذلك فساد كبير ؛ وقد تقدم موقف الصحابة من هذا الحكم ، ومقالة أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها [2] .

المثال الثانى : روى ابن القيم [3] عن عمر بن الخطاب ، وشريح القاضى ، وسعيد بن المسيب ، وعمر بن عبد العزيز : جواز شهادة القريب لقريبه ، من والد وولد وزوج وغيرهم . وروى عن الزهرى أنه قال : « لم يكن يتهم سلف المسلمين الصالح فى شهادة الوالد لولده ، ولا الولد لوالده ، ولا الأخ لأخيه ، ولا الزوج لامرأته ؛ ثم دَخِلَ الناس بعد ذلك ، فظهرت منهم أمور ، حملت الولاة على

---

(١) المتن جـ ٢ صـ ٣٣ . (٢) انظر ص ٣٩

(٣) إعلام الموقعين جـ ١ صـ ١٣٥ .

اتهامهم ، فتُركت شهادة من يُتهم إذا كانت من قرابة ، وصار ذلك من الوالد والولد والأخ والزوج والمرأة ، لم يُتهم إلا هؤلاء فى آخر الزمان » .

ونحن إذا رجعنا لأدلة قبول الشهادة وجدناها غير مقيدة بهذا الشرط : « أن لا يكون قريباً » ؛ فالقرآن شرطَ العدالة ، والسنّة أخرجت بعض الأفراد ليس هؤلاء منها . وكان بالناس صلاح فى صدر الاسلام ، لم يكن الرجل يبيع دينه بدنياه فيشهد بغير الحق . كيف وهم عباد الرحمن الذين مدحهم الله بأنهم لا يشهدون الزور ؟! فلا الوالد يشهد بغير ما أحل الله شفقة على ولده ؛ وكذلك الوصلة بين الزوجين لم تكن بلغت درجة أن يشهد أحدهما للآخر بغير الحق .

من أجل ذلك قبل الصحابة ومن بعدهم شهادة هؤلاء لأولئك . وفى هذا يقول شريح لما أتاه على بن كاهل وامرأته وخصم ، فشهد لها زوجها وأبوها ، فأجاز شهادتهما ؛ فقال الخصم : هذا أبوها وهذا زوجها . فقال له شريح : أتعلم شيئا تجرح به شهادتهما غير هذا ؟ « كل مسلم شهادته جائزة » . وفى رواية : فمن يشهد للمرأة إلا أبوها وزوجها ؟ ! فتراه يرد على الخصم تجريحه بالأبوة والزوجية ، ويقول له : ائت بغير هذا ، وأخبره أن كل مسلم شهادته جائزة . وفى الرواية الأخرى يبين له أن المرأة قد لا تجد من يشهد لها غير هؤلاء ، فقد تكون مخدرة والشىء المدعى مما يخفى على الناس ، فإذا ردت شهادتهما لحقها ضرر كبير .

فلما تغيرت النفوس وضعف الإيمان ، وظهرت أمارات التهم ، وجد القضاة أن تركهم على ما كانوا عليه قبلُ من قبول الشهادة ، يوصل الى ضياع الحقوق ووقوع الناس فى الضرر والحرج ؛ فدفعا لهذا الفساد ردوا شهادتهم عملا بالمصلحة ، وخصصوا بها نصوص الشهادة . وإن الناظر فى كلام الزهرى يجد فيه تصريحا بأن الأحكام تتغير بتغير الزمان ، وأن التغيير لا يقتصر على قدر مخصوص فى زمن معين ، بل يسير مع المصلحة « وصار ذلك من الوالد والولد والأخ والزوج والمرأة لم يتهم إلا هؤلاء فى آخر الزمان » . وهذا يفيد أنه لو جد اتهام لغير هؤلاء ردت شهادتهم لذلك السبب وتلك العلة .

قد يقال: كيف تتم هـذه الدعوى مع ما ورد من الحديث «لا تقبل شهادة الولد لوالده ولا شهادة الوالد لولده ولا المرأة لزوجها ولا الزوج لامرأته ولا العبد لسيده ولا السيد لعبده ولا الأجير لمن استأجره» الدال على أن رد شهادة هؤلاء من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس عملا بالمصلحة تبعا لتغير الزمان؟.

والجواب: أن هـذا الحديث غريب كما قاله صاحب نصب[1] الراية. والصحيح فيه أنه مروى عن شريح رواه عبد الرزاق فى مصنفه وابن أبى شيبة. وإن قال الزيلعى بعد ذلك: رواه الجصاص بإسناده عن عائشة عن النبى صلى الله عليه وسلم، وصاحب الفتح[2] من بعده يؤيده فى هذا ويقول إن رواته ثقات الخ، ولكن يبعد أن يكون روى مثل هذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا يبلغ هؤلاء الذين قبلوها: عمر وسعيد بن المسيب وعمر بن عبد العزيز وشريح.

فان قالوا: هذا خبر آحاد ولا يلزم فيه أن يبلغ كل واحد. قلنا: عجباً لكم فكيف جوزتم تخصيص الكتاب به على أصولكم؟ ولعل قائلا يقول: كيف ترضى أن يكون هذا من كلام شريح وتشك فى نسبته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم تصحح مخالفة شريح له، وهل هذا إلا تناقض؟!

والجواب: أن لا تناقض بحمد الله، وكلا الأمرين «الإجازة والرد» صح عن شريح؛ فالإجازة فى مبدأ حياته القضائية؛ والرد فى آخرها. ومن عرف أنه شريحاً مكث فى القضاء أطول مدة فى تاريخ القضاء حيث مكث نحوا من ستين عاماً، لم يستبعد ما قلناه، ما دمنا نرى أن هذا الحكم مما يتبع المصلحة ويدور معها.

وما روى عنه أنه رد شهادة الحسن لأبيه رضى الله عنهما كما رواها الزيلعى[3] لا يقدح فيما ذهبنا إليه، لجواز أن يكون هـذا غير ثابت، أو حصل فى زمن الفتنة فرأى سـداً للذريعة عدم قبول هذه الشهادة وإن كان لا يشك فى عدالة صاحبها رضى الله عنه. على أن لنا فى المحاورة التى دارت بين على وشريح حجة على عدم

---

(١) جـ ٤ ص ٨٢ . (٢) فتح القدير جـ ٦ ص ٣١

(٣) تبيين الحقائق جـ ٤ ص ٢٢٠ .

صحة الحديث . قال شريح إيت بشاهد آخر ، فقال : مكان الحسن أو مكان قنبر ؟ فقال : لا بل مكان الحسن ؛ فقال : أما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول للحسن والحسين « هما سيدا شباب أهل الجنة » ؟ قال : سمعت ولكن إيت بشاهد آخر الخ . ولو كان على يعرف هذا الحديث لما اعترض ، بل لما أتى بابنه يشهد له ، ولما لجأ الى الاستدلال على عدالته بقوله : أما سمعت الخ . وكذلك لو عرفه شريح لقاله فى مبدأ الأمر ، وعند قول رسول الله صلى الله عليه وسلم تقطع الحجة ويفض النزاع . والخلاصة أنهم خصصوا عموم الأدلة بالمصلحة لما تغيرت الأحوال .

المثال الثالث : أفتى سالم بن عبد الله وسليمان بن يسار المرأة المتوفى عنها زوجها إذا خشيت على بصرها من رمد أصابها : أنها تكتحل وتتداوى بدواء الكحل وإن كان فيه طيب ، كما رواه مالك فى الموطأ [1] مع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك أهل المرأة التى اشتكت عينها فى العدة وقال : لا . مرتين أو ثلاثا . فظاهر الحديث يدل على عدم الإباحة وإن خافت الضرر ؛ وهؤلاء فهموا من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه لا يقصد ذلك ، أو قصده وإن كان فيه ضرر لتلك المرأة لدفع مفسدة أعظم من هذا وهى التجمل المؤدى الى رغبة الخطّاب فيها أو الى شىء آخر ؛ وعملوا بالمصلحة وخصصوا النص بها مستندين الى أدلة نفى الحرج .

المثال الرابع : روى الكندى [2] قال : حدثنى الحسين بن أحمد بن حيّون الخولانى الأنصارى قال : حدثنا عبد الملك بن شعيب بن الليث ، قال : حدثنى أبى قال : سمعت أبى قال : إن رجلا وامرأته اختصما عند قاضى مصر توبة بن نمر الحضرمى فى زمن هشام فطلقها ، فقال توبة : متّعها فقال : لا أفعل ، قال فسكت عنه لأنه لم يره لازما له ، فأتاه الرجل الذى طلق امرأته فى شهادة ، فقال له توبة : لست قابلا شهادتك ، قال ولم ؟ قال إنك أبيت أن تكون من المحسنين ، وأبيت أن تكون من المتقين ، ولم يقبل له شهادة . يشير الى قول الله تعالى « ومتعوهن على الموسع قدَره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين » وقوله « وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين » البقرة آيتى ٢٣٦ و ٢٤١ .

---

(١) المنتقى جـ ٤ ص ١٤٦ . (٢) كتاب القضاة ص ٣٨ .

فقد رد شهادته من أجل امتناعه عن إعطاء مطلقته المتعة التى لم تجب عليه؛ ومثل هذا لا يقدح فى العدالة ولا يثبت به تجريح، ولكنه رآه زاجر له ولأمثاله مؤلما له حيث آلم المرأة بالطلاق ولم يقبل أن يخفف عنها بأعطاء دريهمات يسيرة ولم يمتثل أمر القاضى؛ وفى مخالفة أمر القاضى تهوين لشأنه عند الناس وفتح لباب العناد، ولأن من يأبى أن يكون محسنا بالمباح ربما جره الى ترك غيره من المفروض .

وما أشبه هذا بما روى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه، وهو ما حدثنا به مالك فى (١) الموطأ: أن الضحاك بن خليفة ساق خليجا له من العريض فأراد أن يمر به فى أرض محمد بن مسلمة فأبى محمد، فقال له الضحاك: لمَ تمنعنى وهو لك منفعة تشرب به أولا وآخرا ولا يضرك؟ فأبى، فكلم فيه الضحاك عمر رضى الله عنه، فدعا عمر محمد بن مسلمة فأمره أن يخلى سبيله . فأبى؛ فقال عمر: لم تمنع أخاك ما ينفعه وهو لك نافع تشرب به أولا وآخرا وهو لا يضرك؟ فقال محمد: لا والله! فقال عمر: والله ليمرن به ولو على بطنك! فأمره عمر أن يجريه . ففعل الضحاك .

فقد حكّم المصلحة ناظرا لأنه نفع محض لا ضرر فيه على صاحب المال، وإن خالف قول رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو ما رواه الحاكم على شرط الصحيحين: «لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس» ولعله استثناه منه أو حمل النص على غير هذا وإن كان عاما فى لفظه؛ حمله على ماذا كان يلحق صاحب المال ضرر أو لا نفع له فيه .

المثال الخامس: روى أبو داود (٢) وغيره من حديث العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله سعّر لنا، فقال «بل ادعوا الله» ثم جاءه رجل فقال: يا رسول الله سعر لنا، فقال «بل الله يرفع ويخفض وإنى لأرجو أن ألقى الله عز وجل وليست لأحد عندى مظلمة». فهذا رسول الله لا يرضى بالتسعير، ويشير الى

(١) المنتقى ج ٦ ص ٤٥ . (٢) السنن ج ٣ ص ٢٧٢ .

أنه ظلم لما فيه من جبر الناس على بيع أموالهم بما لا يرضون به ، والله لم يبح أكل أموال الناس إلا إذا كانت تجارة عن تراض . ولكن طائفة من التابعين كسعيد ابن المسيب وربيعة بن عبد الرحمن ويحيي بن سعيد الأنصارى أفتوا بجوازه كما نقله أبو الوليد الباجى عنهم فى شرح[1] الموطأ ؛ فما الذى استندوا اليه والحديث صريح لا لبس فيه ؟ هل ورد حديث آخر يبيح التسعير؟ لا . ولكنها المصلحة ودفع الضرر عن الناس كما قال الباجى موجها هذا الجواز : « أنه نظرٌ لمصالح الناس ومنع للافساد عليهم وليس فيه جبر للباعة على البيع حتى يكون منافيا للملك ، ولكنه منع من البيع بغير هذا السعر على حسب ما رآه الإمام من المصلحة فيه للبائع والمبتاع ، ولا يمنع البائع ربحا ولا يسوغ له منه ما يضر الناس » ا ه .

نظر هؤلاء الى النهى معللا بعدم ما يقتضيه ، ومجرد غلاء السعر الذى حدث لا يوجبه . فلما جد فى زمنهم ما يحوج اليه أفتوا به . ولا يظن أن هذه الفتوى نسخت الحديث ، بل الحديث باق بحكمه إلا أنه لما أصبح العمل به مفوتا للمصلحة فى هذه الحالة ترك لذلك حتى إذا جاء وقت لا حاجة فيه الى التسعير رجعنا الى العمل بالحديث ؛ ولو كان نسخا لما جاز الرجوع الى حكم منسوخ بالإجماع . ومن تأمل لفظ الحديث بروايتيه لم يجد فيه أن التسعير حرام لا تصريحا ولا تلويحا ، بل غاية ما فيه تفويض الأمر لله لأنه القابض الباسط ، وأمرٌ لهم بالدعاء كى يرفع الله عنهم ما نزل بهم ، ولم يكن ثمة غير غلاء السعر ، والغلاء كما يكون من تحكم أصحاب السلع رغبة فى ربح كبير ، يكون من قضية العرض والطلب . فلو كان الذى حدث فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو تحكم التجار قصد إضرار الناس ، ما تركهم من غير تسعير رفعا لهذا الظلم ، ولكنه مجرد الغلاء فقط كما جاء عن بعض الرواة لهذا الحديث : « غلا السعر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الناس سعر لنا يارسول الله » الخ .

المثال السادس : روى محمد بن[2] الحسن قال أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن ابراهيم فى الرجل يطرق الرجل فى داره فيصبح ميتا فيدعى صاحب الدار أنه قاتله

---

(١) ح ٥ ص ١٨ . (٢) الآثار ص ١٠٤ .

وأنه كابره فلذلك قتله ؛ قال : ينظر فى المقتول فإن كان داعرا يتهم بالسرقة بطل دمه وكانت عليه الدية ، وإن كان لا يتهم فى شيء من ذلك ولا يعلم منه إلا خير قتل به . وإن ادعى صاحب الدار أنه وجده على بطن امرأته فلذلك قتله ، قال : ينظر فإن كان داعرا يتهم بالزنا بطل القصاص وكانت عليه الدية ، وإن كان لا يتهم فى شيء من ذلك ولا يعلم منه إلا خير قتل هذا به . قال محمد : وبهذا كله نأخذ ، وهو قول أبي حنيفة فى السرقة ؛ وأما الفجور فلا أحفظ ذلك عنه . . . ففى هذا الأثر يفتى ابراهيم السائل مفرقا بين حالتين : حالة التهمة وغيرها ، فقاتل الذى عادته الدعارة لا يقاد به ، وقاتل الرجل الصالح يقاد به ؛ ولم يشترط فى ذلك شهودا ولا غيرها من البينات حيث الوقت لا يمكن فيه وجود بينة .

ونحن إذا نظرنا لهذه الفتيا مع ما ورد فى الحكمين من النصوص ، وجدناها معتمدة على المصلحة الى حد كبير .

أما السرقة فقد ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه أباح القتال دفاعا عن المال فقال « قاتل دون مالك » ولم يكتف بذلك بل أخبر أن صاحب المال لو قتل كان فى الجنة ولو قتل المعتدى كان فى النار . فلم يحكم صلى الله عليه وسلم فيه بقود إذا قتله . ومعلوم أن مثل هذا لا يثبت بمجرد الدعوى بل لا بد من بينة على ذلك بمقتضى عموم قوله صلى الله عليه وسلم ، « البينة على المدعى واليمين على من أنكر » .

وأما دعوى الزنا ، فقد ورد فيها حديث سعد برواياته الكثيرة مصرحة بالحكم ، وهو أن رسول الله نهى عن القتل ، وأن سعدا لما قال : يا رسول الله أرأيت إن وجدت مع امرأتى رجلا أمهله حتى آتى بأربعة شهداء ؟ قال نعم ، وفى بعضها أيقتله قال لا . والذى يعنينا من هذا أنه لم يبح قتله ولم تحدث حادثة كهذه حتى يحكم فيها رسول الله بحكم صريح قتلا أو عفوا .

وأخرج الطبرانى [1] من حديث عبادة بن الصامت فى قصة سعد بن عبادة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فى آخرها « كفى بالسيف شاهدا » ثم قال : « لولا أنى أخاف أن يتتابع فيها السكران والغيران » فالرسول صلى الله عليه وسلم

(١) راجع فتح البارى ج ١٢ ص ١٥٤ وما بعدها .

فى هذه الرواية يقول : إن السيف يكفى شاهد ولا أحاجة إلى الشهود ، ولكن منع من ذلك الحكم ما يترتب عليه من الفساد الكثير ، وهو كثرة الدعاوى ووقوع هذا الأمر ممن يغار ومن غيره إذا علموا أن لا قصاص عليهم ، وأنهم مصدقون بمجرد الإخبار بعد القتل ؛ ومع ذلك كانت المسألة فرضية لم تقع بعد حتى يحكم فيها رسول الله بحكم قاطع بالقود أو بنفيه أو بالتفصيل .

مضى الأمر على ذلك حتى كان زمن عمر رضى الله عنه ، وحدثت حوادث من هذا النوع ، فقضى فيها بعدم القود ، وفى بعضها كتب كتابا فى العلانية بالقود وآخر فى السر بالدية ونفى القود ، وغير ذلك من الآثار ، ولم يرد عنهم تفصيل كهذا .

فأنت ترى الأحاديث مطلقة عن التفصيل ، وأحكام الصحابة كذلك . ولكن النخعى يفصل كما سمعت ، وليس له مستند فى ذلك - فيما أعلم - إلا المصلحة ، فهو لم يشترط بينة فى سقوط القود ، بل استند إلى كون الرجل اشتهر بالدعارة . فإذا انتفت واشتهر الرجل بالصلاح ، وجب القود لأنه لا شبهة هنا .

ويشبه هذا ما رواه ابن أبى شيبة عن حنظلة بن أبى سليمان عن القاسم : سئل عن السكران يسرق ؟ فقال : « إن كان يعرف بالسرقة قبل ذلك فاقطعه وإلا فلا » مع أن أدلة القطع فى السرقة لم تفرق بين سارق وسارق إلا ما وضحته السنة من بيان المال الذى يقطع فى سرقته ومقداره وبعض قيود أخرى ، وأن الحد لا يقام إلا على مكلف . كل هذا مسلم . بعد هذا يقال : هل السكران مكلف فى حالة سكره حتى يقطع إذا سرق ؟ أو غير مكلف فيدرأ عنه الحد ؟ أو هو مكلف ولكن سكره شبهة تدرأ الحد عنه عملا بحديث « ادرءوا الحدود بالشبهات ما استطعتم » أو ما فى معناه ؟ فإذا تعين شىء من هذه الاحتمالات استوت الحالتان ، معتادا أو غير معتاد ، فيقطع أو يدرأ عنه الحد . والمفتى هنا نظر للمعنى الذى شرع له الحد وهو الزجر ، وهو لا يكون إلا على جناية تامة لا شبهة فيها ، ومعلوم أن السكران فى حالة سكره لا يقصد الجناية لفقد الشعور بمعنى الجناية ، ومقتضى ذلك درء الحد عنه لا فرق بين معتاد وغيره ، إلا أنه أفتى بقطع المعتاد درءا للمفسدة وحفظاً لأموال الناس ؛ لأنه إذا علم السارق أن لا قطع عليه إذا سرق وهو سكران وجد الطريق مفتوحا أمامه ، فإذا ما حدثته نفسه بأخذ مال فلان أو فلان ، شرب فهذى ، ثم اعتدى

وحصل على بغيته : فإذا ماأخذ ليقام عليه الحد ، ادعى أنه سكران وسهل عليه الادعاء ، وهانت عليه جلدات معدودة فى سبيل تحصيل غرضه وهو مطمئن إلى سلامة يده .

والخلاصة : أنه فهم أن السكر شبهة يدرأ بها الحد لشبهه بالجنون ، إلا أنه حكم المصلحة فى مقابلته ، لأنه لو أخذ على إطلاقه لحصل فساد كبير كما تقدم .

المثال السابع : روى الطبرى[1] عن هشام بن عروة أنه قال : سأل قوم عروة عمن تلصص فى الأسلام فأصاب حدوداً ثم جاء تائبا ، فقال : لاتقبل توبته ؛ لو قبل ذلك منهم اجترؤوا عليه وكان فساداً كبيراً ، ولكن لو فر إلى العدو ثم جاء تائبا لم أر عليه عقوبة . قال : وقد روى عن عروة خلاف ذلك ، وهو ماحدثنى به على قال : حدثنا الوليد قال : وأخبرنى من سمع هشام بن عروة قال : يقام عليه حد مافر منه ، ولا يجوز لأحد فيه أمان . يعنى الذى يصيب حداً ثم يفر فيلحق بالكفار ثم يجيء تائباً .

فاذا صح ذلك عنه وهو أنه يقام عليه الحد مطلقاً سواء فر إلى العدو أو لم يفر ، ولا تنفعه التوبة فى إسقاط الحد ، وهو ما ذهب إليه كثير من السلف منهم ابراهيم النخعى وسعيد بن المسيب كما رواه البيهقى فى سننه الكبرى .

نقول : إنه علل قبول التوبة المسقط للحدود عنه بأنه فتح لباب الفساد والتعدى ، مع أن الآية صريحة فى قبول توبته مادامت توبته قبل أن يُقدَر عليه « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ، ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم . إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم » المائدة آيتى ٣٣ ، ٣٤ .

فهذه الآية لم تقيد بمسلم ولا بكافر ؛ فالظاهر فيها العموم ، ويتبعه أن يكون قبول التوبة عاما لافرق بين مسلم وكافر . وبهذا عمل الصحابة رضوان الله عليهم . فقد روى[2] البيهقى بسند عن الشعبى أن عثمان استخلف أبا موسى الأشعرى رضى الله عنه ، فلما صلى الفجر جاء رجل من مراد فقال : هذا مقام العائذ التائب ! أنا فلان ابن فلان ممن حارب الله ورسوله ؛ جئت تائبا من قبل أن تقدروا على . فقال أبو موسى : جاء تائبا من قبل أن تقدروا عليه فلا يعترض إلا بخير . ورواه

---

(١) التفسير جـ ٦ ص ١٤٢ (٢) السنن الكبرى جـ ٨ ص ٢٨٤ .

ابن جرير بسند آخر ، وفي آخره : فأقام الرجل ما شاء الله ، ثم إنه خرج فأدركه الله بذنوبه فقتله .

وروى ابن جرير أن حارثة بن بدر كان محاربا في عهد أمير المؤمنين على بن أبي طالب كرم الله وجهه ، فطلب من الحسن ثم من ابن جعفر أن يستأمن له عليا ، فأبيا عليه ، فأتيا سعيد بن قيس فقبله ، فلما صلى عليّ الغداة أتاه سعيد بن قيس فقال : يا أمير المؤمنين ما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ؟ فقرأ على الآيتين ، فقال سعيد : وإن كان حارثة بن بدر ؟ قال : وإن كان حارثة بن بدر ، قال فهذا حارثة ابن بدر جاء تائبا فهو آمن . قال : نعم فجاء به فبايعه ، وقبل ذلك منه ، وكتب له أمانا .

وواقعة « على الأسدى الذى حارب وأخاف السبيل وأصاب الدم ثم سمع رجلا يقرأ « يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله . . . » الآية فاستعادها فأعادها القارىء ، فغمد سيفه وجاء المدينة تائبا بعد أن عجزت الحكومة والناس عنه ، فأخذ بيده أبو هريرة وجاء به والى المدينة مروان بن الحكم وقال له : لا سبيل لكم عليه ولا قتل ، فترك من ذلك كله » . كل هذا من غير إنكار من أحد .

فما الذى حدث فى زمن عروة حتى قال ما قال « لا يقبل ، لو قبل ذلك منهم اجترؤوا عليه وكان فساداً كبيرا ؟ » . أتغيرت النفوس واتخذت ذلك ذريعة الى التعدى على الغير ؟ أم أن الآية خاصة بالكفار كما يقول بعض المفسرين ؟ أما خصوص الآية فغير مسلم ، لأن الصحابة عملوا بها فى حق المسلمين كما سمعت . ولو سلمنا خصوصها وأنها عند عروة خاصة فما الذى ألجأه إلى أن يقول : لو قبل ذلك منهم الخ ؟ وهل كان عليه شيء لو قال إن الآية خاصة لا تشمله ؟ . فالظاهر أن الآية عامة وأنهم خصصوها بالمصلحة ودفع المفسدة لما وجدوا العمل بعمومها يفتح على الناس باب الشر فيتجارؤون على ذلك إذا علموا أن لا حد عليهم . فعلوا ذلك لما وجدوا غلبة الشر على النفوس ، وأصبح العدوان ديدنها ، عكس ما كان فى عصر الصحابة ، حيث كان الصلاح عاما ، والتقوى ظاهرة ، والنفوس قانعة . والله أعلم .

وهذه فتوى فقيهين متعاصرين فى حادثة واحدة ، كل ذهب فيها مذهبا ، مستندا الى علة ، ناظرا لما يترتب على الأمر من فساد أو صلاح :

يروى لنا ابن سعد [1] بسند عن أبي اليقظان قال : كان سعيد بن جبير يقول يوم دير الجماجم وهم يقاتلون « قاتلوهم على جورهم فى الحكم ، وخروجهم من الدين ، وتجبرهم على عباد الله ، وإماتتهم الصلاة ، واستذلالهم المسلمين ... الخ » .

وروى فى ترجمة الحسن [2] البصرى : « أنه لما سئل عن قتال الحجاج قيل له ما تقول فى قتال هذا الطاغية الذى سفك الدم الحرام وأخذ المال الحرام وترك الصلاة وفعل مافعل إلى آخر مافعل الحجاج ؟ قال : أرى أن لا تقاتلوه ، فانها إن تكن عقوبة من الله فما أنتم برادى عقوبة الله بأسيافكم ، وإن يكن بلاء فاصبروا حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين » قال فخرجوا ولم يقبلوا كلامه ، فقتلوا جميعا مع ابن الأشعث .

فابن جبير نظر إلى أن هذه الفعال مناكير يجب تغييرها ، ليعود العدل ، ويزول الظلم ، وترجع للناس الطمأنينة . وكأنه ظن أنهم قادرون على التغيير باليد . والحسن رأى أن هذا المنكر وإن أوجب القتال إلا أن ما يترتب عليه من الفساد أعظم : كثرة القتل ، وتفرق كلمة المسلمين ، وإطماع عدوهم فيهم . ثم إنه يفصل لهم الأمر بأن ما وقع بكم من الظلم والعسف إن كان عقوبة من الله فان تقدروا على دفعه ، وإن كان بلاء فاصبروا . فتراه قد حكم المصلحة فى حديث « من رأى منكم منكرا فليغيره » وبين أنه لا يؤخذ على إطلاقه كما فهمه الفريق الآخر بل هو مشروط بأن لا يترتب على التغيير مفسدة أعظم من ذلك المنكر .

قد يقال : إن قول الحسن ليس ارتكانا على المصلحة بل استناداً لحديث « من رأى من أميره ما يكرهه فليصبر ولا ينزعن يدا من طاعته فأنه من فارق الجماعة شبرا فمات فميتته جاهلية » .

والجواب : أن الحديث لم يبلغه ، إذ لو بلغه لاستدل عليهم به ، وإن كان كلامه لا يخرج عن معنى الحديث . على أن ابن جبير قد خالفه وأفتى بالقتال مع أنه صريح فى الدلالة . والله أعلم .

---

(١) الطبقات الكبرى حـ ٦ ص ١٨٥ .

(٢) حـ ٧ ص ١١٩

ومن هذا النوع مارواه الكندي[1] قال: حدثني ابن قديد عن عبد الله بن سعيد عن أبيه عن ابن وهب عن عبيد الله بن المسيب قال: حضرت توبة[2] بن نمر القاضي يقول للنخاسين أصحاب الرقيق «من اشترى منكم عيبا فهو لازمه ولست أزويه عنه لأنكم تبصرون ما تشترون، فإن بعتم سكتم على العيب، وإن كان في أيديكم أردتم رده على صاحبه، فلستم كغيركم». فقد فرق في الحكم بين هؤلاء وبين غيرهم مع أن الحديث لم يفرق وهو ما رواه أبو داود[3] بسند عن قتادة عن الحسن عن عقبة بن عامر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «عهدة الرقيق ثلاثة أيام» فسر قتادة ذلك كما رواها أبو داود أيضا في رواية أخرى: إن وجد داء في الثلاث رد بغير بينة، وإن وجد داء بعد الثلاث كلف البينة أنه اشتراه وبه هذا الداء، وليس له وجه في التفرقة إلا ما علل به من أنهم لا يشترون العبد إلا اذا عرفوا ما فيه من العيوب وهم أدرى بالعيوب من غيرهم، وعادتهم أن يشتروا ما فيه عيب بثمن بخس ليغروا غيرهم به حيث يبيعونه ساكتين عن ذكر العيب. وهذا عمل بالمصلحة لما يلزم على تسويتهم بغيرهم من لحوق الضرر بالناس؛ من اشترى منهم لعدم درايته، ولو كلف البينة فقد لا يجدها، وفي الثلاث قد لا يظهر العيب؛ ومن باع لهم لتضرره بالرد مع أنهم عرفوا العيب وأقدموا على الشراء معه.

النوع الثاني

أحكام لم يرد بها نص فأفتوا وقضوا بها لما فيها من المصلحة، وهو ما يسمى بالمصلحة المرسلة في عرف الأصوليين

وهذا النوع قد يأتي معللا، وقد يرد مجردا عن التعليل لكن العلة ظاهرة فيه.

من ذلك مارواه البيهقي[4] بسند الى الشافعي رحمه الله قال: قد ذهب الى تضمين القصار شريح، فضمن قصارا احترق بيته، فقال: تضمنني وقد احترق بيتي؟

---

(١) كتاب القضاة ص ٣٩.

(٢) تولى قضاء مصر في عهد هشام سنة ١١٥ هـ.

(٣) السنن جـ ٣ ص ٢٨٤.

(٤) السنن الكبرى جـ ٦ ص ١٢٢.

فقال شريح : «أرأيت لو احترق بيته كنت تترك له أجرك» . فتراه قد أفتى بما فيه مصلحة الناس ويرد على قول القصار الذى استبعد فيه تضمينه مع احتراق بيته وليس له دخل فيه ، بأن هذا لايصلح علة لسقوط الضمان منظراً بشيء متفق عليه وهو احتراق بيت صاحب الثوب الذى لايسقط الأجرة عنه ، فكذلك هذا . وقد تقدم بيان وجه المصلحة فى هذا فى الفصل الثالث .

ومن ذلك ما رواه الكندى [1] «أن عبد الرحمن [2] بن هبيرة الأكبر كان لا يحجر على سفيه فى ماله ولكن كان يشهره وينهى الناس عن معاملته ويقر ماله بيده يصنع به ما يشاء» ، فقد ترك الحجر عليه لأن فيه إهداراً لآدميته وحريته فى ملكه ، ولأن الناس ربما اغتروا به وعاملوه غير عالمين بالحجر فتنقض معاملاتهم فيشق ذلك عليهم ويلحقهم الضرر من أجل ذلك. تركه وسد عليه الباب من ناحية أخرى بالتشهير مرة ، ونهى الناس عن معاملته مرة أخرى ؛ وفى هذا صلاح له ولغيره ؛ فاذا ما وجد نفسه فى عزلة عن الناس وابتعد الجميع عن التعامل معه رجع الى رشده وترك سفهه .

وروى ابن سعد [3] عن عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه أنه كتب كتاباً الى أمراء الأجناد يرسم لهم سياسة حازمة قال فيه «انظروا من فى السجون ممن قام عليه الحق فلا تحبسه حتى تقيمه عليه ، ومن أشكل أمره فاكتب الى فيه ، واستوثق من أهل الدعارات فان الحبس لهم نكال ولا تعدى فى العقوبة ، ويعاهد مريضهم ممن لا أحد له ولا مال ؛ واذا حبست قوما فى دين فلا تجمع بينهم وبين أهل الدعارات فى بيت واحد ولا حبس واحد . واجعل للنساء حبسا على حدة ؛ وانظر من تجعل على حبسك ممن تثق به ومن لا يرتشى ، فان من ارتشى صنع ما أمر به» .

فتلك سياسة حكيمة وضعها ابن عبد العزيز مترسما فيها خطى جده العظيم ابن الخطاب رضى الله عنه ؛ تراه ينهى عن حبس المتهم حتى يثبت عليه الحق ، ويأمر

---

(١) كتاب القضاة ص ١٧

(٢) قاضى مصر المتوفى سنة ٨٣ هـ

(٣) الطبقات الكبرى جـ ٥ ص ٢٠٨

أمراءه أن يصفوا حساب من فى السجون ممن كانوا حبسوا من قبل فقد تظهر براءة بعضهم ، ثم يستثنى من ذلك أهل الدعارات فيأمرهم بحبسهم معللا هذا بأن هذه العقوبة نكال لهم تزجر من على شاكلتهم وتوقفهم عند حدهم . وبعد ذلك يبالغ فى الاحتياط منهم فيأمر بالتفريق بينهم وبين غيرهم كى لا تسرى سمومهم اليهم . وما أحسن قوله : لا تجعل على سجنك إلا من تثق فى أمانته ، ولا تستعمل من يقبل الرشوة ، معللا هذا بما يترتب على إسناد الأمر اليه من الفساد حيث يفعل ما يطلبه الراشى منه فيضيع المقصود من السجن ! . ولو عمل المسلمون بذلك وأبعدوا المرتشين عن تولى جميع الأعمال لانتظم دولاب العمل فى دولتهم ، ولما رأينا مجرما يعود الى إجرامه بعد خروجه من السجن ، ولا ضعيفا يسبق أصحاب الكفاءات ، ولا سمعنا شكاية من أصحاب الظلامات ؛ وأخيرا ماوجدنا تفنن أصحاب الأعمال فى تنسيق أخذ الرشا ، ولانصرف كل طالب إلى الطريق المشروع يسلكه وهو آمن على حقه لا تساوره الوساوس ولا تنتابه الشبهات .

وكذلك يروى ابن سعد [1] عنه رضى الله عنه ، أنه أعطى بطريقا ألف دينار استألفه على الاسلام . كما روى عن عيسى بن أبى عطاء رجل من أهل الشام كان على ديوان أهل المدينة عن عمر بن عبد العزيز أنه ربما أعطى المال من يستألفه على الإسلام . أعطى ذلك بعد أن منع ابن الخطاب منه بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه أحد ، لما جدت الحاجة الى التأليف ، وهو العالم بأنه يدور معها ويتغير بتغيرها . وما فعله الصحابة ليس نسخا لما كان ، وإلا كيف يقدم على العمل بحكم نسخ وانتهى ؟

النوع الثالث

أفعال مباحة أو مسنونة تركوها لما يترتب على فعلها من المفاسد . وقد يلتزم أحدهم ما ليس لازما له شرعا لما يلحقه عند تركه من شبهة أو ضرر

وأمثلة ذلك كثيرة نذكر طرفا منها :

(١) الطبقات الكبرى ج ٥ ص ٢٦٢

المثال الأول : روى ابن سعد [1] عن علقمة بن قيس أنه أوصى الأسود : « إن استطعت أن تلقنني آخر ما أقول : لا إله إلا الله وحده لاشريك له ، فافعل ولا تؤذنوا بي أحدا فإني أخاف أن يكون كنعي الجاهلية » : وروى عن [3] عمرو بن شرحبيل أنه أوصى الأرقم قال : « ما أراني إلا مقبوضا من ليلتي هذه فإذا أصبحت فأخرجوني ولا تؤذنوا بي أحدا فإنها الجاهلية أو دعوى الجاهلية . . . »

فأنت تراهما يمنعان من إعلام الناس بموتهما ، وهو مباح ، فعله أصحاب رسول الله من قبل ، ولم يرد عنهم مثل ذلك النهي . نهيا عنه مخافة أن يشبه دعوى الجاهلية ، أو يتتابع الناس فيه متجاوزين الحد المباح فترجع عادة الجاهلية الأولى .

المثال الثاني : روى ابن سعد [2] عن عبيدة بن قيس أنه دعا بكتبه عند موته فمحاها وقال : « أخشى أن يليها أحد بعدي فيضعوها في غير موضعها » . ومعلوم أن بقاء الكتب فيه خير كثير : نفع للناس بالتعلم ، ونشر لدين الله ، وثواب يرجع إلى كاتبها . ولكن صاحب الكتب مع علمه بهذا كله محا كتبه خوفا من أن تقع في يد من لا يحسن فهم ما فيها أو من في قلبه عداوة له فيبدلها أو يضعها في غير موضعها فيلحق صاحبها أذى كثير ، ويصيب الناس فساد التبديل والتغيير . . . فعل مافعل لمصلحة رجحت عنده . وإن كنا لا نوافق على هذا الرأى لأنه مؤد لا محالة إلى ضياع العلم ، لما يمحو كل مؤلف ما ألفه عند موته . ولا يصح أن نترك مصلحة محققة لمفسدة مظنونه بل موهومة . ويكفي أن توضع الكتب عند من يُؤتمن على دينه ولا يخاف منه التبديل . ومع ذلك فنحن نلتمس له عذرا فيما صنع ، فلعل البيئة التي عاش فيها كانت مملوءة بالفتن وسوء الظن بالعلماء .

المثال الثالث : روى ابن سعد[4] بسند إلى ثابت الثمالي قال : سمعت أبا جعفر قال « دخل عليّ بن الحسين الكنيف وأنا قائم على الباب قد وضعت له وضوءاً ، قال فخرج فقال : يابني ؛ قلت : لبيك ، قال : قد رأيت في الكنيف شيئا رابني ، قلت : وما ذاك ؟ قال : رأيت الذباب يَقَعْنَ على العذرات ثم يطرن فيقعن على جلد الرجل ، فأردت

---

(1) الطبقات حـ ٦ ص ٦٢ (2) المرجع السابق ص ٧٣

(3) حـ ٦ ص ٦٣ .

(4) حـ ٥ ص ١٦٢ في ترجمة علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب المتوفى سنة ٩٤ بالمدينة ، وأبو جعفر هذا ابنه .

أن أتخذ ثوبا إذا دخلت الكنيف لبسته . ثم قال : لا ينبغي لي شيء لا يسع الناس » .
فتراه بعد ما همّ باتخاذ ثوب خاص ليتقي به النجاسة التي أمر الشارع بالتطهر منها ، ليطمئن قلبه في عبادته ويزول عنه الشك ، يرجع عن هذا الهمّ ، ويترك ذلك الأمر لما وجده يدخل على الناس منه الحرج ، وتلحقهم من أجله المشقة ، فليس كل الناس يقدر على ما فكر فيه ، خصوصا وأنه ممن يقتدى به . وهو في هذا يمتنع من فعل مباح وهو ـ اتخاذ ثوب خاص للكنيف ـ لما يترتب عليه من الحرج على الناس الذي رفعه الله عنهم .

وما أشبه هذا بفعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي رواه الطبري[1] عن هشام بن عروة عن أبيه عن يحي بن عبد الرحمن بن حاطب : « أنه اعتمر مع عمر ابن الخطاب في ركب فيهم عمرو بن العاص ، وأن عمر بن الخطاب عرّس ببعض الطريق قريبا من بعض المياه ، فاحتلم عمر وقد كاد أن يصبح فلم يجد مع الركب ماء ، فركب حتى جاء الماء فجعل يغسل ما رأى من ذلك الاحتلام حتى أسفر ، فقال له عمرو بن العاص : أصبحت ومعنا ثياب فدع ثوبك يغسل . فقال عمر : واعجبا لك يا عمرو بن العاص ! لئن كنت تجد ثيابا أفكل الناس يجد ثيابا ؟ والله لو فعلتها لكانت سنة ؛ بل أغسل ما رأيت وأنضح مالم أر » . فقد امتنع رضي الله عنه من فعل مباح لما يترتب عليه من مفسدة الحرج على الناس والمشقة التي تلحقهم .

المثال الرابع : حدث يحي [2] بن يحي أنه سمع الامام مالكا رضي الله عنه يقول في صيام ستة أيام بعد الفطر من رمضان : « إني لم أر أحدا من أهل العلم والفقه يصومها ، ولم يبلغني ذلك عن أحد من السلف ، وإن أهل العلم يكرهون ذلك ويخافون بدعته ، وأن يلحق برمضان ما ليس منه أهل الجهالة والجفاء لو رأوا في ذلك خفته عند أهل العلم ورأوهم يعملون ذلك » . أخبر عمن عاصره ومن سبقه أنهم تركوا صيام هذه الأيام لتلك العلة التي قالها ، مع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صامها ورغب في صيامها ، ونوه بفضل ثوابها ، بما رواه أبو داود وغيره ، واللفظ له ، عن أبي أيوب الأنصاري الصحابي قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من صام رمضان ثم أتبعه بست من شوال فكأنه صام الدهر كله » .

---

(١) نقله أبو الوليد الباجي في شرح الموطأ حـ ١ صـ ١٠٢ (٢) المنتقى حـ ٢ صـ ٧٦

وهذا وإن كنا لا نوافق عليه لإمكان دفع تلك المفسدة ـ مفسدة اختلاط الفرض بغيره ـ بغير هذا الترك ، ببيان أن صيام هذه الأيام سنة ، وأن الفرض هو ذلك الشهر فقط ، وإذاعة هذا البيان فى العامة عند كل مناسبة ؛ إلا أنه يعطينا صورة عن تصرفهم فى المشروعات والنظر اليها من ناحية جلب المصالح ودفع المفاسد ، وعدم وقوفهم عند كل منصوص وإن أدى الى عكس ما شرع له .

المثال الخامس : روى ابن سعد [1] أن عروة بن الزبير استودع أبا بكر ابن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام مالاً من مال بنى مُصعب ، قال : فأصيب ذلك المال عند أبى بكر أو بعضه ، قال فأرسل اليه عروة أن لاضمان عليك إنما أنت مؤتمن ؛ فقال أبو بكر : قد علمت أن لا ضمان علىّ ولكن لم تكن لتحدث قريشا أن أمانتى قد خربت ، قال : فباع مالا له فقضاه » .

فقد التزم رضى الله عنه ضمان الأمانة التى هلكت من غير تعدّ منه ، معللا ذلك بدفع ما يقال عنه إنه يتعدى على الأمانات .

هذا وقد يشتبه على أحدهم الحكم فيحكم أو يفتى خطأ فيبين له الآخر وجه الصواب مبينا سبب الخطأ فيما قال .

من ذلك ما رواه الكندى [2] أن عمر بن عبد العزيز كتب الى عياض ابن عبد الله ـ قاضى مصر من قبله ـ « كتبت إلى تزعم أن قضاتكم يقضون فى الشفعة أنها للأول فالأول من الجيران ، فتقول : قد كنا نسمع أن الشفعة للشريك ليست لأحد سواه ، وأحق الناس بالبيع بعد الشفيع المشترى ، ولعمرى أما الجوار بالجوار فوجدتها لايأخذ بها أحد ؛ لو أن ذلك يكون ما انقطع بعضهم من بعض ، وما باع رجل أرضاً إلا أفضت الى جاره حتى تقضى العامورة ، ولا دارا إلا حتى تفضى الى دار بعض مساكن الناس عما كان فى مدينة أو قرية ، ولكن إذا وقعت الحدود بين أهل الشرك فى ميراث أو غيره وصرّفت مداخل الناس الذين يدخلون منها دورهم وأرضهم ، فقد انقطعت الشفعة وجاز البيع للمبتاع وإن خفى . ومن الأمر الحسن الجميل أن يعرض المرء على جاره ، فأما أن يوقف على جاره ، فأما أن يوقف على ذلك فانه ليس لمن فعله » .

---

(١) الطبقات الكبرى حـ ٥ صـ ١٥٤ (٢) كتاب القضاة صـ ٢٩

ففى هذا الكتاب يبين له أن الشفعة لا تكون إلا لشريك لم يقاسم، ويقول : إن هذا ما سمعناه، ثم يستبعد أن يكون الشارع جعلها للجار، معللا هذا بأنه يفضى الى إعنات الناس والحجر عليهم، لأن كل واحد لا يخلو من جوار، فاذا ما أراد البيع طالب بالشفعة فلا يتمكن أحد من الشراء، وهو فى ذلك ناظر للمعنى الذى شرعت له الشفعة وهو دفع الضرر عن الناس، ولا يعقل أن الشارع يشرع شيئاً لدفع الضرر على وجه يجلب الضرر. ثم إنه بعد أن نفى لزومها أشار الى شيء من محاسن الأخلاق هو عرض الدار على الجار كى لا يلحقه أذى إن ضاعت من يده.

وتلك محاورة بين فقيهين من فقهاء التابعين رواها ابن سعد [1]: قال: « سأل رجل سعيد بن المسيب فى رجل نذر فى معصية، فقال سعيد: يوفى به، فسأل عكرمة، فقال: لا يوفى به. قال: فذهب الرجل الى سعيد فأخبره بقول عكرمة، فقال سعيد: لا ينتهى عبد ابن عباس حتى يلقى فى عنقه حبل ويطاف به!. قال: فجاء الرجل الى عكرمة فأخبره الخبر، فقال له عكرمة: أنت رجل سوء! قال: لم؟ فقال: فكما بلغتنى فبلغه؛ قل له: هذا النذر لله أم للشيطان؟ فوالله إن زعم أنه لله ليكذبن، ولئن زعم أنه للشيطان ليكفرن » فابن المسيب نظر الى النص وهو قوله تعالى: « وليوفوا نذورهم » حيث لم يفصل، وكذلك الأحاديث مطلقة؛ ولكن عكرمة يخطئه فى هذا وينظر الى المعنى المقصود من الأمر بالوفاء بالنذر وأنه معلل بكونه قربة وعبادة يتقرب بها الى الله سبحانه، فاذا خرج عن هذه الدائرة امتنع الوفاء به؛ ولذلك أفتى هنا بعدم الوفاء مبينا علة الحكم بأن هذا النذر إن كان لله فلا يصح حيث يمتنع التقرب اليه بالمعاصى، وإن كان للشيطان كفر من أمره بالوفاء به.

وبعد: فتلك طريقة هؤلاء الفقهاء السابقين فى التعليل، وهم فيها لم يخرجوا عن طريقة صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم: عللوا أحكام الله رغم أنف المنكرين، وحكموا المصلحة فى التشريع، ولكن فى دائرة المعتدلين، فلم يجمدوا على النصوص تعبداً بألفاظها، بل فتشوا وأخرجوا كنوزا ثمينة من وادى معانيها. وزنوا الأمور بما يترتب عليها من صلاح أو فساد فأباحوا الأول ومنعوا من الثانى. جعلوا عمادهم فى التعليل المصلحة، ولم يسيروا وراء الأوصاف فى كل شيء كما فعل الفقهاء

---

(١) الطبقات الكبرى جـ ٥ صـ ٢١٤

والأصوليون المتأخرون . ومع هذا فلم يدفعوا وراء كل مايظن أنه مصلحة وإن صادم قاطعاً فى شرع الله ، أو نافى قاعدة من قواعد الدين ؛ بل رأيناهم فى غير موطن يردون هذه المصلحة ويشددون النكير على من رام العمل بها .

فهذا عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه : يكتب إليه عبد الحميد بن عبد الرحمن « أنه رفع إلىّ رجل يَسَبّك فهممت أن أضرب عنقه فحبسته وكتبت إليك لأستطلع فى ذلك رأيك ، فيكتب قائلا له : أما إنك لو قتلته لأقدتك به ، إنه لا يقتل أحد بسبّ أحد إلا من سب النبى صلى الله عليه وسلم . فاسبه إن شئت أو خل سبيله » رواه ابن سعد [1] . فقد ظن واليه أن فى قتل من سب أمير المؤمنين مصلحة ، وهى دفع الفساد وزجر المتطاولين على هذا الأمر ، فيضع الناس أميرهم فى الموضع اللائق به . ولكن أمير المؤمنين يبين له أن هذه مصلحة نائية عن الشريعة مصادمة للنصوص القطعية « كتب عليكم القصاص فى القتلى » ، « لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث .. » الحديث . ولو فتح هذا الباب لتجارأ الناس على إهدار الدماء بمجرد تلفيق دعوى ضد من اضطهدوه .

وروى ابن سعد [2] أيضا قال : كتب حيان بن شريح عامل عمر بن عبد العزيز على مصر اليه : « إن أهل الذمة قد أسرعوا فى الإسلام وكسروا الجزية » فكتب إليه عمر : « أما بعد فإن الله بعث محمدا داعياً ولم يبعثه جابيا ، فإذا أتاك كتابى هذا فإن كان أهل الذمة أسرعوا فى الإسلام وكسروا الجزية فاطو كتابك وأقبل » .

فالعامل ظن أن إسراعهم إلى الإسلام فراراً من الجزية مخالفة فيليق بهم عقوبة تزجرهم ، وكأنه يرى إبقاء الجزية عليهم حتى بعد الإسلام . وأمير المؤمنين يرد عليه هذا مبينا له أن الرسول صلى الله عليه وسلم أرسل للهداية لا للجباية ، فإذا أظهر الرجل الإسلام أجريت عليه أحكامه ، وسريرته موكولة الى الله . وما أشبه هذا بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن قتل الرجل وهو يستشهد بدعوى أنه قالها مداراة : « هلا شققت عن قلبه ! » يعنى أن النطق بالشهادة كيفما كان عاصم للدم ، فإهداره بدعوى عدم الإخلاص مُهدَر فى شريعة الله جل وعلا .

---

(١) الطبقات حـ ٥ ص ٢٧٢ . (٢) — حـ ٥ ص ٢٨٣ .

والآن نطوى صحائف هذا الباب بعد أن عرفنا طريقتهم فى التعليل واضحة ، ووقفنا على قيمة المصلحة ومنزلتها عندهم ، وآمنا بأن طريقتهم هى الطريقة المثلى لمن أراد حمل لواء الإسلام ؛ وهى السبيل الوحيد لمن رغب فى الإصلاح . ولا ريب فى ذلك فإنهم سالكوها غير مقيدين بقيود التقليد ، ولا متعصبين لرأى بعينه . ليس لهم غاية إلا الوصول الى الحق ، فلا يعنيهم بعد ذلك على أى لسان ظهر . ولم يكن غرضهم وضع قواعد ليسير الناس عليها ، ولا تنسيق ضوابط ليجمعوا شوارد الفروع إليها ، فأثمر عملهم هذا ثمراته الطيبة ، ولانَ جانب الشريعة لما جدّ من المدنيات ، وانفسح صدرها لجميع الحوادث ، وسايرت الناس ومطالبهم ، ولم تلجئهم الى البحث عن غيرها من القوانين الوضعية .

هذا وإنا لنرجو الله سبحانه وتعالى أن يشرح صدور حملة الشريعة لفهم هذه الطريقة والسير عليها ، فيعيدوا النظر فيما كتبه الأصوليون على ضوء هذه الطريقة ، ويتمفوا جهودهم على إصلاح ما فيها ، حتى يزول ما علق بالأذهان من أن باب الاجتهاد قد أغلق ، وأن الشريعة عجزت عن مسايرة الزمن ، فإن الطعون التى وجهت إليها جاءت معاصرة لهذه الكتب . . إنهم إن فعلوا ذلك استطاعوا أن يظهروا شريعة الله فى ثوبها الأول ، وأن يثبتوا للناس من جديد أنها شريعة الخلود . وبغير هذا لا يتحقق الإصلاح الذى ينشده المصلحون .

الباب الثانى

فى التعليل فى عصر تأليف الأصول

مقدمة

كنت أود أن أتكلم على مسلك الأئمة أصحاب المذاهب أنفسهم فى التعليل ، موردا طرفا من تعليلاتهم قبل الدخول فى هذا الباب ، حتى يكون الموضوع متصل الحلقات ، سائرا مع جميع العصور خطوة بخطوة . ولكن منعنى من ذلك طول الكلام وتشعب أطرافه أولا . وثانيا أن الأصوليين ادعوا أن ما أصّلوه هو أصول الأئمة أنفسهم مأخوذا من تفريعاتهم ؛ فاكتفيت بالاشارة أثناء البحث الى نبذ من تلك التعليلات ، ملوحا بها الى مدى مخالفة هذه الأصول وشروطها لطريقة الأئمة ، رضى الله عنهم .

وأكبر الظن عندى أن طريقة الأئمة لا تخرج فى جملتها عن طريقة السلف الصالح من الصحابة والتابعين وتابعيهم ، رضى الله عنهم أجمعين .

والآن وفى هذا العصر أصبح التعليل مثار نزاع طويل فى شكله وموضوعه ، بعد أن كان فيما مضى يسير سيرة واحدة لا اختلاف فيها ولا اضطراب ؛ بعد أن كان موضع اتفاق من الجميع .

فطائفة نظرت اليه على أنه عقيدة من العقائد ، وأخرى على أنه أصل من أصول التفريع ؛ ومن هؤلاء من أنكره من أساسه ؛ ومنهم من جوزه ولكن فى دائرة ضيقة محدودة . ومن ذاهب به بعد تجويزه إلى طريقة أخرى غير طريقته الأولى التى كان يسير عليها فى العصور السابقة . فعلماء الكلام بحثوا فيه منعا وجوازا من جهة ما يلحق المولى جل وعلا منه من نقص أو كمال . والفقهاء والأصوليون نظروا له من ناحية التشريع وهل يصح

أن يكون أصلا من أصوله أولا يصح الاعتماد عليه فى التفريع بل الأمر قاصر على النصوص وما شابهها من إجماع وغيره.

وقد صرح علماء الأصول بأن الخلاف هنا مبنى على الخلاف فى علم الكلام.

يقول علاء الدين الحنفى فى ميزان [1] الأصول: «اعلم أن أصول الفقه فرع لأصول الدين، فكان من الضرورة أن يقع التصنيف فيه على اعتقاد مصنف الكتاب. وأكثر التصانيف فى أصول الفقه لأهل الاعتزال المخالفين لنا فى الأصول، ولأهل الحديث المخالفين لنا فى الفروع».

وقال الامام الرازى فى محصوله عند تعريف المناسب: «من لا يعلل أحكام الله تعالى يقول: إن المناسب هو الملائم لأفعال العقلاء فى العادات؛ ومن يعللها يقول: إنه الوصف المفضى الى ما يجلب للانسان نفعا أو يدفع عنه ضررا».

وقال صدر الشريعة [2] فى توضيحه عند تعريف العلة بالباعث لا على سبيل الإيجاب: يعنى مايكون باعثا للشارع على شرع الحكم، كما فى قولك: جئتك لإكرامك؛ الإكرام باعث على المجىء، والقتل العمد العدوان باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس. وتفسير الباعث عند هؤلاء ما يكون مشتملا على حكمة مقصودة للشارع فى شرعه الحكم، أى بترتيب الحكم عليه يترتب عليه مصلحة، فان شرع القصاص عند القتل العمد العدوان يترتب عليه حفظ النفوس. ثم قال: وهذا مبنى على أن أفعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا، مع أن الأصلح لا يكون واجبا عليه تعالى، خلافا للمعتزلة. اهـ المقصود منه بتصرف.

ومثل هذا أو قريب منه صرح به منلا خسرو فى مرآته، والفنارى فى فصول البدائع.

وقال الأزميرى فى حاشيته [3] على المرآة: «إن القول بالعلة فى الأحكام الشرعية مبنى على أن أفعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح.. الخ. والبدخشى فى شرحه [4] على المنهاج يقول: «اعلم أن نفاة القياس قالوا العلة إما موجبة أو باعثة للشارع وداعية له على شرع الحكم كالعلة الغائية والأول باطل لأن العلل الشرعية

---

(١) نقله مثلا كاتب جلبى فى كشف الظنون جـ ١ ص ٨٩.

(٢) جـ ٢ ص ٣٤١ (٣) جـ ٢ ص ٣٠٠ (٤) جـ ٣ ص ٤٤

لو كانت موجبة لامتنع اجتماع عال متعددة على حكم ، واللازم باطل ، وكذا الثانى لامتناع الغرض فى فعله ، وإلا لزم استكماله به . وأيضا الحكم قديم عندكم لأنه خطاب الله فيمتنع تعليله بشيء من العلل ، فاختار المصنف دفعا لما ذكروا أن العلة بمعنى المعرف للحكم ، لا الموجب والمؤثر ، ولا الباعث والداعى ، اه .

فهذه النصوص تفيد أن الكلام هنا مرتبط ارتباطا وثيقا بما قاله المتكلمون ، وأن كل مؤلف فى الأصول متأثر الى حد ما بما ألفه فى الكلام أو بما هو معتقده فيه . وقد رأينا كثيرا من العلماء ألف فى العلمين كالغزالي والفخر الرازى والبيضاوى والعضد والسعد وغيرهم . والناظر فى كتبهم يجد من تطرف فى الكلام تطرف فى الأصول ، أو تحايل تكلفا حتى لا يخالف معتقده ، كالرازى والبيضاوى . ومن توسط هناك توسط هنا كالعضد والسعد . لذلك كله رأيت أن أقدم كلمة عن خلافية التعليل عند علماء الكلام .

وما كنت بحاجة الى هذا البحث بعد ما تقدم من عرض نصوص التعليل فى القرآن والسنة ومسلك الصحابة والتابعين وتابعيهم فيه غير متخالفين ولا متنازعين ، وفيه الحجة القاطعة على أن أحكام الله معللة بمصالح العباد ، وقد وجد إجماع أو شبه إجماع على هذه الدعوى قبل أن يولد المتخاصمون فيها . . . ما كنت بحاجة الى ذكره لآخذ منه حكم القضية فى ذاتها ، بل لأسير فى بحث كلامهم فى الأصول على هدى . وإلا كيف يأخذ المسلم عقيدته من مقالات مضطربة وعبارات ملتوية نشأت عن تعصب أو مغالاة لزمهما خلط لكلام المخالف بغيره أو تقوّل عليه مالم يقله ، حتى إنك لو تتبعت مؤلفاتهم وجدت اللاحق قد يعترف بما أنكره السابق لما بانت له الحجة وكشفت له الحقيقة وطرح عنه رداء التقليد والعصبية ، بل وجدت الشخص الواحد فى مبدأ كلامه ينكر مبالغا فى إنكاره ، وفى نهايته يسلم لمناظره معنى ما يقول ولم يبق بينهما إلا نزاع فى الألفاظ : أيصح إطلاقها فى جانب الله ؟ أم يحظر الشرع إطلاقها ؟ . وهكذا تقوم المعارك بين العلماء وتسعر نارها ويشتد أوارها ، ثم تنتهى إلى وفاق أو شبه اتفاق ، ويظهر أن الجهاد كان فى غير عدو ، وأن القوم إخوان فى الله ترفرف عليهم راية الإسلام ،

وتجمعهم حظيرة الإيمان وأنهم يقصدون هدفا واحدا ، وينشدون غاية واحدة ، هى تنزيه الله مولاهم جل وعلا عن كل نقص ، وإثبات الكمال المطلق له .

الفصل الاول
فى بيان مذاهب المتكلمين

اختلف علماء الكلام فى تعليل أفعال الله ، ومنها أحكامه ، على مذاهب أربعة :

ذهب الأشاعرة كلهم أو بعضهم الى منع التعليل ، على معنى استحالته أو عدم وجوبه ، كما اختلف النقل والترجيح عنهم ؛ فمن قائل : حقيقة المذهب أنه لا يجب التعليل ، لأنه فى مقابلة قول المعتزلة بالوجوب . ومقتضى هذا أنه يجوز ، وهو ما عبر عنه بعضهم بأنها معللة بالمصالح تفضلا وإحسانا . ومن قائل : إن مذهبهم استحالة التعليل كما نطقت به بعض الأدلة من لزوم الاستكمال بالغير . وهذا كما يلزم وجوب التعليل يلزم جوازه ، وكون باقيها ينتج نفى الوجوب فقط لا يضر ، حيث لا يلزم فى الاستدلال بجملة أدلة أن يكون كل دليل بانفراده ينتج المدعى ، ويكفى دلالته على المطلوب فى الجملة ، أو إبطاله لمذهب الخصم .

وذهب جمهور الفلاسفة الى نفى تعليلها كالأشاعرة ، ولكن من جهة أخرى هى أنهم قالوا : إنه تعالى فاعل غير مختار فى أفعاله ، والغرض إنما يكون فى فعل الفاعل المختار . وهذا كما ترى بيّن الفساد ، لأن سلب الاختيار عن البارى جل وعلا مما تنكره بداهة العقول .

وذهب المعتزلة الى وجوب تعليل أفعاله وأنه لا يصدر عنه فعل إلا لغرض من أجله فعل ذلك الفعل .

وذهب الماتريدية ، ويعبر عنهم بالفقهاء ، الى أن أفعاله كلها معللة بالمصالح ظهر لنا بعضها وخفى علينا البعض الآخر ، لكن لا على سبيل الوجوب كما تقول المعتزلة . وهو أعدل الأقوال ، وأبعدها عن المغالاة .

هذه المسألة فرع لمسألة أخرى هي : هل يجب الأصلح على الله كما يقول المعتزلة، أولا يجب عليه شيء كما يقول الأشاعرة ؟ . وهذه فرع مسألة التحسين والتقبيح العقليين التي قال بها المعتزلة ونفاها الأشاعرة . كما أن هذه تفرغت عن خلافهم في أفعال العباد : هل هي مخلوقة لله كما قالت الأشاعرة ، أو بقدرة العبد استقلالا كما قالت المعتزلة ، أو بالقدرتين معا كما قاله بعض المتكلمين ، على تفصيل ليس [1] هذا موضعه ؟ . وهذه المسألة الأخيرة أول مسألة نشأ فيها النزاع بين المعتزلة وأهل السنة ؛ اختلف فيها واصل بن عطاء مع أستاذه الحسن البصرى كما ذهب اليه بعض العلماء ، أو أن أول من اخترعها الجبائى[2] من المعتزلة كما ذهب اليه آخرون .

ومن المعلوم من تاريخ علم الكلام أن مثل هذه المسائل لم تكن موجودة في عهد السلف الصالح : الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين ، بل نشأت معاصرة لوجود المعتزلة ، فهم السابقون في القول بها .

والمخالفون وهم أهل السنة ـ كما سماهم [3] العلماء فيما بعد تمييزا بين الطائفتين ـ وقفوا موقف المدافع لا موقف المنشىء المخترع . فكلما صدرت مقالة من المعتزلة مخالفة أو ظنت فيها المخالفة ، قابلها الآخرون بالرد والتفنيد . ومعلوم أن هؤلاء المعتزلة بعد عصرهم الأول تعلموا الفلسفة حين ترجمت كتب اليونان ، وساعدهم على ذلك بعض خلفاء بنى العباس ، وفى الفلسفة كلام عن الإلهيات ، فدخل عليهم من ذلك فى معتقدهم شيء كثير مما حدا بمخالفيهم الى اقتحام هذا الباب والتسلح بهذا السلاح ، ليقرعوا الحجة بالحجة ويردوا الكلام بمثله . وهذا هو الذى يفسر لنا ما نراه فى أدلتهم من كلام الفلاسفة ، مغفلين أحياناً أدلة الكتاب والسنة ؛ بل ربما وضعوا الكلام المنقول فى غير موضعه . وأبى الله إلا أن يتفرد بالكمال وحده .

الأدلة : قالت المعتزلة : يجب تعليل أفعال البارى بالغرض . قال بعضهم : لأنه حكيم واجب الحكمة ، والحكمة هى مطابقة ما هو راجح فى نفس الأمر من تلك

---

(١) بلغت الأقوال فى هذه المسألة أربعة عشر قولا .

(٢) هو أبو على الجبائى المتوفى سنة ٣٠٣ هـ وكان معاصرا للشيخ الأشعرى وناظره كثيرا .

(٤) والسبب فى هذا أن الأشعرى لما مات طعن الحنابلة فيه وبالغوا فى الطعن حتى كفروه فقام جماعة من الشافعية أبو بكر الباقلانى وإمام الحرمين والاسفراينى ونصروه وسموا رأيه بمذهب أهل السنة والجماعة .

الحيثية، وهو مرادنا بالغرض بالنسبة الى الحكيم. وقال أبو الحسين وموافقوه: لذلك وللخروج عن التخصيص من غير مخصص، لأن طرفى الفعل مع الفاعل على سواء فلابد من مخصص، ولا يعود الى الفاعل لأنه يتم فاعلا بالقدرة والعلم والإرادة، وكل منها لا يصلح لترجيح أحد جانبى الفعل، فالمرجح إنما يعود الى نفس الفعل، وليس إلا برجحانه فى نفسه، فذلك الرجحان هو الذى يدعو الفاعل ويبعثه على الفعل.

وخلاصة استدلالهم: أنه لو لم تكن معللة لزم العبث عليه تعالى وهو منفى بالاتفاق، ولزم أن لا يقع الفعل لانتفاء الداعى على القول بعدم التعليل، والداعى شرط لابد منه فى الوقوع. وتسليم المخالف لوجود الحكم وأنها غير باعثة ولا مقصودة، يترتب عليه أن يكون نظام العالم ومحاسن الشريعة كلها اتفاقية، وفيه من إلحاق النقص بالبارى جل وعلا مالا يخفى. وفسروا الواجب فى جانبه بما تركه مخل بالحكمة كما قاله معتزلة [1] بغداد، أو بما يستحق تاركه الذم كما قاله معتزلة البصرة؛ ودفعوا لزوم العقاب والثواب عليه تعالى بأنهما لازمان للتكليف، وهو سبحانه غير مكلف، وليس لأحد سلطان عليه.

رد الأشاعرة عليهم فى موضعين: الأول: فى إطلاق الغرض فى جانبه؛ والثانى: فى الوجوب عليه. قالوا: إن الغرض مالأجله يصدر الفعل من الفاعل، فهو باعث لله على الفعل، وهو يوهم القهر، تعالى الله عن ذلك. وهم متأثرون فى هذا الرد بما قيل إن العلة الغائية علة لعلية الفاعل، وأن الوجوب بمعنييه ممتنع فى جانب الله، لأن جميع أفعاله تتضمن الحكمة لا تخلو عنها، ولأنه محمود على الإطلاق لا يذم أصلا. ثم قالوا: إن العبث ليس هو الفعل المجرد عن الغرض فقط بل لا بد من زيادة قيد: من شأنه ألا يصدر إلا لغرض. وهذا كما ترى أول المسألة، فمن أين لهم زيادة هذا القيد؟ أدلت عليه اللغة، أم هو شىء مخترع متأثر بهذا الخلاف؟

---

(١) معتزلة بغداد أسسها بشر بن المعتمر المتوفى سنة ٢١٠ هـ ومعتزلة البصرة أسسها واصل بن عطاء المتوفى سنة ١٣١ هـ.

أدلة الأشاعرة

استدل الأشاعرة على مدعاهم بأدلة :

منها : أن القول بالتعليل يلزمه استكمال البارى بالغير وهو محال .

بيانه : أن الغرض المعلل به إما أن يعود على الله تعالى أو يعود إلى غيره ، والأول ممتنع بالاتفاق ، فلم يبق إلا عوده على الغير ، وهذا إما أن يكون أولى بالبارى أو لا ، فإن كان الثانى لم يكن له حظ من الحمل على الفعل بل يقع الفعل بترجيح المختار لأنه مرجوح أو مساو ، وما وقع كذلك ليس من الغرض فى شيء . وإن كان أولى بالبارى كان فعله أولى من تركه ، والاتصاف بالأولى كمال ، وإنما يحصل هذا الكمال بوساطة الغير ، فيكون للغير مدخل فى تحصيل الكمال لواجب الكمال بالذات وهو محال .

وإيراد الدليل بهذه الصورة مغالطة نشأت من الغلط فى أنه هل يقال للحاصل للغير : أولى أن يحصل للفاعل ، أو ليس يقال كما قال الأستاذ الإمام ؟ . والجواب أن الله حكيم واجب الحكمة ، والحكيم لا يفعل المرجوح والمساوى من غير مرجح لأنه عبث ، بل يفعل الراجح الأولى بالنسبة الى الغير ليستكمل ذلك الغير به ، ولا يلزم من كون إيجاد الفعل أولى بالنسبة إلى الغير أن يكون ذلك الإيجاد أولى بالنسبة للفاعل ، وهذا هو عين الكمال ، وخلافه عين النقص .

على أن هذا الكلام منقول عن الفلاسفة ، وهى شبهتهم فى نفى الاختيار عن البارى . قالوا : لو كان مختارا فلا يخلو إما أن يكون الفعل أولى به من الترك أولا ؛ فإن كان ، يكون حصوله كمالا له فيكون فى ذاته أيضا مستكملا به ؛ وإن لم يكن كان عبثا وهو غير جائز على الحكيم . فردهم على الفلاسفة هناك هو ردهم على أنفسهم هنا .

ومنها : أن القول بالغرض يترتب عليه محال وهو التسلسل .

بيانه : أن الغرض محتاج الى غرض آخر ، والآخر إلى آخر ، وهكذا ، فإما أن ينتهى الى فعل لا غرض فيه وهو يناقض مدعاكم العموم ، أو يتسلسل وهو محال . وأجيب عن هذا الدليل بأنه لا مانع من الانتهاء الى فعل غير محتاج الى غرض . وهذا الجواب ظاهر الضعف ، لأنه تسليم بأن بعض الأحكام ليس لغرض وهو

خلاف المدعى . والجواب الصحيح : أنا نختار عدم الانتهاء الى فعل لا غرض فيه ، ونقول : إن هذا تسلسل فى الحوادث المستقبلة لا فى الحوادث الماضية ؛ فإنه إذا فعل فعلا لحكمة كانت الحكمة حاصلة بعد الفعل ، فإذا كانت تلك الحكمة يطلب منها حكمة أخرى بعدها ، كان تسلسلا فى المستقبل ، وتلك الحكمة الحاصلة محبوبة له وسبب لحكمة ثانية ، فهو لا يزال سبحانه يحدث من الحكم ما يحبه ويجعله سبباً لما يحبه . قالوا : والتسلسل فى المستقبل جائز عند جماهير المسلمين [1] وغيرهم .

ومنهم من يصور هـذا الدليل بقوله : إن كان الغرض قديمـا لزم قدم الفعل لتمام شرائط الفعل ، وإن كان حادثا كان إيجاده لغرض وتسلسل . وهذا مأخوذ عن الفلاسفة فى ردهم استناد العالم الى المختار . قالوا : لو كان العالم مستندا الى المختار ، فإما أن تجتمع شرائط الإيجاد فى الأزل ، أو يكون بعضها حادثا ؛ فإن اجتمعت فى الأزل لزم كون الفعل أزليا وإنه يناقض الاختيار ؛ وإن كان بعض الشرائط حادثا نقلنا الكلام إليه ؛ فإن كانت شرائطه قديمة كان قديمـا ، وإن كان بعضها حادثا نقلنا الكلام إليه وتسلسل . وجوابهم عليه هو جوابنا .

ومنها : أن لا غرض يتصور هنا إلا اللذة والنفع ودفع الألم ، والمولى قادر على تحصيل ذلك الغرض ابتداء ، فلا فائدة لتوسط السبب . والجواب : أنه حكيم لا يفعل شيئاً إلا لحكمة ، وتوسيطه السبب هنا لحكمة . ثم يقال لهم : هل تنقمون من الواسطة إلا العبث ؟ فيلزمكم أن تكون كل أفعاله عبثا ؛ لأنه إن فعل المرجوح أو المساوى فعبثه ظاهر ، وإن فعل الراجح فإن لم يكن لرجحانه كان كذلك ، وإن كان لرجحانه كان غرضا باعثا . لعلهم يقولون : إن العبث ما لم يترتب عليه فائدة وغاية محمودة ، وما ترتب عليـه ذلك فهو الحكمة ؛ ونحن لا نخلى شيئاً من أفعاله تعالى عن الحكمة بهذا المعنى ، وإنما ننكر أن تكون تلك الفوائد والغايات باعثا وعللا غائية وهو المراد بالغرض ؛ وحينئـذ يقال لهم : هل اختيار البارى ـ وهو المختار فى أفعاله بالاتفاق ـ لما يترتب عليه الفائدة وما له غاية محمودة دون ما لم يترتب عليه ذلك ، لخصوصية ترتب الفائدة أولا ؟ فإن كان الأول فهو المراد بالغرض والباعث ، وإن كان الثانى استوى الفعلان عند الفاعل ، وترتب الفائدة حينئذ اتفاقى ، واتفاق الفائدة لا يمنع العبثية ، كمن يعبث بحجر رماه فقتل عقربا كادت تلسع طفلا .

---

(١) راجع منهاج السنة النبوية ج ١ ص ٣٥

ومما استدلوا به قوله تعالى « لا يسأل عما يفعل » وأين هذا من قضية الخلاف ؟ فهل القائلون بالتعليل قالوا مع وجوب الغرض والغاية لأفعاله : إنه يسأل عن فعله لِمَ فعلت هذا ؟ بين لنا غرضك وما حكمة هذا ؟ حتى يرد عليهم بلا يسأل عما يفعل ؟ أم قالوا : إنه حكيم كما وصف نفسه فى غير آية فيستحيل أن يفعل واجب الحكمة مالا حكمة فيه وإن خفيت عنا فى بعض أفعاله ؟.

والحق أن الآية بمعزل عن الموضوع ، فوضعها هنا مغالطة ، لأنها جاءت لإثبات عزة الله جل وعلا بأنه عزيز الجانب لا يسأل عن فعله لِمَ فعله ، لا يسأل سؤال حساب واعتراض أو استبعاد ، ولكن يسأل سؤال بيان ، كما ورد من الملائكة فى قصة خلق آدم ، وما ورد من نوح فى قصة ابنه ، وغير ذلك . وليس معنى هذا أنه يفعل من غير حكمة أو ليس حكيما : كيف وقد تمدح بالحكمة كما تمدح بالعزة ؟ فوجب الإيمان بهما معاً كما أخبر فى كثير من الآيات « وهو العزيز الحكيم » « وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم » « ليذوقوا العذاب إن الله كان عزيزا حكيما » . وتفسيرهم[1] الحكيم بالحاكم أو المحكم لخلق المخلوقات من غير أن يكون فى فعله حكمة ، لم ينقل عن أحد من الصحابة والتابعين ، بل هو تابع لفهم الحكمة ، والمتبادر منه أنه ذو الحكمة الذى يضع الأمور فى مواضعها . وقد فسره ابن الأثير فى النهاية بهما « الحاكم وذو الحكمة » . وقد نقل أصحاب المعاجم أن الحكيم لغة : العالم صاحب الحكمة المتقن للأمور .

على أنه لو سلم التفسير بالحاكم فلا يصح الحمل عليه فى الآيات التى جمع فيها مع العزيز لعدم تأدية الغرض المقصود من الجمع ، فان فى الجمع إشارة الى معنى لطيف وهو أن اجتماعهما عزيز فى المخلوقين ، فان أهل العزة من ملوك الدنيا يغلب عليهم التعسف فى الأحكام ؛ فبين مخالفته لهم فى ذلك بأن عظيم عزته لم يبطل لطيف حكمته ورحمته . وأما حمله على المعنى الآخر وهو ذو الحكمة فستقيم على جميع الإطلاقات إفرادا وجمعا . وكذلك تفسيرهم له بأنه الموصوف بصفات الكمال : العلم الشامل وغيره من الصفات السبعة ، كما ادعاه القرافى فى شرح المحصول ردا على الرازى ، وقال : إن هذا معناه عند أهل السنة مردود لأنه تحكم حيث وصف الله نفسه بأنه حكيم ، كما وصف

(١) قاله البيضاوى فى تفسير قوله تعالى « يدبر الأمر » .

نفسه بأنه عالم وقادر ومريد الخ . فالظاهر أن لكل وصف معنى خاصا والكل ناطق بكمال الله المطلق . على أن هذا التفسير لم يؤثر عن أحد من الصحابة والتابعين وغيرهم ، ولم يوجد إلا بعد أن احتدم النزاع في هذه المسألة . ولو سلم هذا التفسير فلا يدل على مدعاهم من أن أفعاله وأحكامه لا حكمة فيها ، بل اتصافه بالكمال المطلق يقتضي أن يكون لأفعاله وأحكامه حكم وغايات قصدها وأرادها من غير أن يكون لأحد سلطان عليه ، سبحانه عما يقولون ، وتنزهت ذاته عن كل نقص ، وتفرد بالكمال وحده .

وأيضا: إن الآية واردة في الدلالة على بطلان الشركاء الذين عبدهم المشركون ، والمراد أنهم يسألون يوم القيامة عن ذنوبهم ويعذبون عليها ، ومن كان كذلك فهو مربوب لا رب ، وإنما الرب الحق الذي يسأل عباده يوم القيامة فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ، لا من يخاف العذاب .

وأبعد من هذا الاستدلال استدلالهم (١) بحكاية الأطفال الثلاثة الذين فرضوا أن أحدهم مات صغيرا فدخل الجنة ، وثانيهم كبر وعبد الله ودخل الجنة في منزلة أعلى من منزلة الصغير ، وثالثهم كبر وكفر ودخل النار ، فرأى الصغير منزلة الكبير فوقه في الجنة فقال : يارب هلا بلغتني منزلة هذا ؟ فيقول الله تعالى له : إني علمت أنك لو كبرت كفرت ودخلت النار ، فيقول الذي في النار : فهلا أمتني صغيرا الخ . والجواب : أن هذا التقدير غير صحيح ، لأن العلة في إماتة الصغير ليس هو علم الله بأنه لو كبر كفر الخ . ولو كانت هذه هي العلة لأمات جميع الكفرة والأشقياء صغارا بل لما خلقهم ، فان ترك خلقهم أولى من استدراك الفساد بموتهم بعد خلقهم . ولو كانت العلة ما قيل لاعترض كل مخلوق لِمَ لم تعطني كذا ولِمَ لمْ تسو بيني وبين فلان وفلان ؟ بل لاعترضت الحيوانات لم لم تخلقنا أناسي حتى ندخل الجنة ، ولما انتهت المسألة عند حد .

وكأن نفاة التعليل لما وجدوا فريقا من مثبتيه يبحثون عن علة كل فعل فأتوا بأشياء بعيدة عن الحكمة ، ووجدوا بعض الأشياء غير ظاهر فيها حكمة كتخليد

---

(١) هذا الدليل وما قبله وإن كان استدل بهما بعضهم في غير هذا الموضع على مسألة نفي وجوب الأصلح فذكرها هنا لا يخل بالمقصود ولا ينافي كلامهم لأنها كما عرفت أصل لهذه المسألة .

الكفار فى النار وإيلام الأطفال والبهائم وغير ذلك ، أرادوا حسم مادة النزاع فنفوا التحسين والتقبيح العقليين ، ورتبوا على ذلك نفى الغرض ، وتغالوا فى الرد فنفوا كل غرض لأنه لو كان لظهر فى كل شىء . ودعموا مقالتهم تلك بتسمية الحكمة غرضا وعلة باعثة ، وهما يوهمان النقص والقهر من الغير ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وهذا فى الواقع منهم مراعاة لجانب الملك القاهر القادر ، وإهدار لجانب الحكيم ؛ لأن الله سبحانه يتصرف فى ملكه لا بعنوان أنه مالك قادر مريد قاهر فقط ، بل بمقتضى ذلك وأنه حكيم عادل رحيم منزه عن الظلم والعبث ، متصف بكل كمال ، فعلى هذا يمتنع أن يفعل فعلا لا حكمة فيه مجردا عن الغرض بمحض اختياره لا سلطان لأحد عليه ، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا .

وعدم العلم ببعض الحكم والأغراض لا يستلزم العدم مطلقا ؛ فقد تفرد الله بعلم الغيب والحقائق ، ووصف نفسه بأنه حكيم ، وأخبر فى غير آية أن الفعل قد يكون ابتلاء واختبارا ، بل قد بين أن ما يظنه الناس لا حكمة فيه ، فيه الحكمة البالغة . ألا يرون قوله تعالى « ولو رحمناهم وكشفنا ما بهم من ضر للجّوا فى طغيانهم يعمهون » وقوله « وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم ، وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم » وقوله عز سلطانه « ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الأرض » « كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى » وقوله « ونبلوكم بالشر والخير فتنه » : بيد أن القرآن مملوء بالتعليل للأفعال والأحكام ، وكثرة ذلك تغنينا عن ضرب المثال هنا . وقد قال ابن القيم « وما قدروا الله حق قدره من نفى حقيقة حكمته التى هى الغايات المحمودة المقصودة بفعله » وفى موضع آخر يقول « إن فى حكمة الله تعالى قدر ألف آية فى كتابه » وفى ثالث يقول « محال على أحكم الحاكمين وأعلم العالمين أن تكون أفعاله معطلة عن الحكم والمصالح والغايات الحميدة ، والقرآن والسنة والعقول والفطر والآيات شاهدة ببطلان ذلك» . وقد نقل ابن الحاجب إجماع الفقهاء على تعليل أفعاله فى مختصره [1] ، ومن قبله نقله الآمدى ، ولعله تابعه فيه .

---

(١) شرح العضد جـ ٢ صـ ٢٣٨ فى دليل السبر والتقسيم

رب قائل يقول : كيف يصح هذا الإجماع مع أن علماء الأصول [1] أنفسهم حكوا خلافا فى التعليل على مذاهب أربعة : الأول أنه لا يجوز التعليل بعلة إلا إذا قام الدليل على كونه بخصوصه معللا وليس الأصل فيها التعليل . والثانى : أن النص معلل بكل وصف صالح للتعليل ولا يحتاج الى دليل إلا إذا تعارضت الأوصاف . والثالث : أن الأصل فى النصوص التعليل ولا يحتاج فى طلب العلة الى إقامة دليل على أنه معلل ، ولا يصح التعليل بكل وصف ، بل لابد لتعيين ذلك من دليل . والرابع : أن الأصل فى الأحكام التعليل لكن لابد قبل معرفة العلة من مسلكها من معرفة أن النص معلول بعلة ما . . . والجواب أن محل هذا الخلاف إنما هو [2] فى تعليل المجتهد للحكم الذى ورد به النص لأجل القياس وتعدية الحكم الى الفرع ، ومحل الإجماع بالنظر الى الواقع ونفس الأمر ، وأن الحكم لابد له من علة يناط بها . فالإجماع فى موضع ، والخلاف فى آخر .

على أنك لو تأملت هذا الخلاف لوجدته من صنع الجدل والمناظرات التى كانت تدور بين أتباع الأئمة . فاذا ادعى أحدهم علة أجابه مخالفه بأن الأصل عدم التعليل فأقم الدليل أولا على أن هذا النص معلل وحيث لم تفعل فلا أسلم لك هذه العلة . فيعجز المناظر . واذا قال له : الأصل فى النصوص التعليل ، رده عليه بأن كثيرا من النصوص تعبدية فأين دليل هذا الأصل ؟

وهؤلاء المنكرون فى علم الكلام اعترفوا بالتعليل فى تآليفهم فى أصول الفقه ، وإلا فكيف يقال بالقياس حيث لا تعليل ؟ فقد رأينا الفخر الرازى مع إنكاره

(١) راجع كتب الحنفية

(٢) توضيح ذلك أنهم أجمعوا على أن الأحكام معللة فى الواقع ونفس الأمر . كما اتفقوا على أن بعض هذه العلل لايظهر لنا مهما بحثنا عنه ، وهذا إنما يكون فى الأحكام التعبدية التى لا نقف على علتها بذاتها وإن علمت حكمته إجمالا ، وهذا ما اتفقوا على منع القياس فيها . بعد اتفاقهم على هذين الأمرين اختلفوا فى أيهما أغلب حتى يستصحب عند استنباط العلل ، فنهم من قال إن التعبدى هو الغالب وصاحب هذا القول يقول إن الأصل فى النصوص عدم التعليل يعنى أن الغالب فيها ذلك ، ويلزم على هذا أنه اذا ورد عليه حكم منصوص لا يبحث عن علته الا اذا ثبت عنده بالدليل أن هذا الحكم من النوع المعلل الذى يمكننا الوقوف على علته ، يعنى أنه ليس تعبديا . ومنهم من يقول إن المعقول المعنى هو الغالب . وصاحب هذا القول يقول : الأصل فى النصوص التعليل ، يعنى أن الغالب فيها ذلك . ويلزم على هذا أنه اذا ورد عليه حكم منصوص استصحب هذا الأصل وبحث عن علته من غير حاجة إلى إقامة الدليل أولا على أنه من المعلل .

فى علم الـكلام يثبت ذلك فى محصوله عند الكلام على مسلك المناسبة وهل تصلح دليلا على العلية أولا ؟ ويورد الأدلة الـكثيرة على هذه الدعوى ، ثم يقول فى نهاية كلامه : « فهذه الوجوه الستة دالة على أن الله تعالى ما شرع الأحكام إلا لمصالح العباد ، ثم اختلف النـاس بعد ذلك : فالمعتزلة صرحوا بأنه يجب أن يكون فعله مشتملا على المصلحة ، وأنه يقبح من الله فعل القبيح وفعل العبث؛ والفقهاء يقولون إنما شرع الأحكام لمصالح العباد تفضلا وإحسانا على عباده [1] » اهـ.

أقول : ولا غرابة فى هذا ، فأن العالم المقلد لغيره إذا ألف فى علمين قد ينصر فى أحدهما ما يبطله فى الآخر إذا اختلف إمامه فيهما . وإمام الرازى فى الـكلام الأشعرى ، وإمامه فى الفقه والأصول الشافعى . وأعجب من هـذا أنه فى أصول الفقه نصر التعليل فى هذا الموضع « المناسبة » وأبطله فى تعريف العلة . ولعل منشأ هـذا التناقض أنه وجد نفسه عند التعريف بصدد الرد على المعتزلة المخالفين له فى العقيدة فى هذه المسألة فأنكر التعليل ، وفى المناسبة لم يجد لهم كلاما فاعترف به أو قلد غيره وسها عن أصله الذى أصله . ومن الإنصاف أن نقول : إنه أبان آخراً ما أراده من النفى أولا ، وهو أن نفيه كان منصبا على الوجوب لا على أصل التعليل » .

فان استبشع الأشاعرة لفظـة الغرض ، فنحن لا نقصد منها الغرض اللغوى الذى هو الفائدة المقصودة العـائدة على نفس الفاعل بكمال ، بل قصدنا معنـاه الاصطلاحى وهو ما لأجـله فعل الفاعل الفعل ، وهو مرادف للغـاية عند نفس الفاعل ، وهذا المعنى أعم من المعنى اللغوى حيث ينفرد عنه فيما لم يـكن ليعود منه كمال على الفاعل ، بل إنمـا كان متمحضا لتكميل الغير فقط ، فيكون البـاعث محض الجود من الفاعل والرحمة ، فهو أمر يتبع الـكمال لا يتبعه الـكمال ، كما قال الأستاذ الامام .

لعل المنـكر يتعلل بعدم الإذن من الشارع فى الإطلاق ، وهـذا لا يفيده فى كثير ولا قليل ؛ فإنا كذلك لم نجد الإذن فى القول باستحالة التعليل مع مخالفة هذا القول لصريح الآيات الناطقة بالتعليل .

وإن استهجنوا لفظه الوجوب عليه ، فقائلوه لم يقولوا إن أحدا أوجب عليه

---

(١) نقله صاحب نبراس العقول ص ٣٢٩

فعل ما لم يفعله أو عكس ما فعل . كيف وقد صرحوا بأن وجوب الثواب وجوب جود ، كما نقله الشيخ المقبلي فى علمه الشامخ عن معتزلة بغداد من كتبهم التى عبرت عن آرائهم الصحيحة ، ثم قال : والناقلون لها حرفوها فى كثير من المسائل حتى إخوانهم معتزلة البصرة فما بالك بغيرهم !.

وإذا كان هذا هو معنى الواجب عليه عندهم ، كان مساويا لما قاله الماتريدية وبعض الأشاعرة : وجوب تفضل وإحسان . يدلنا على هذا ما قالوه فى مسألة وجوب الأصلح التى هى كالأساس لما نحن فيه : « إن قدرة الله لا تتعلق بغير الأصلح ، لأن تركه بخل يستحيل على الكريم البالغ نهاية الكرم » فلما أُلزموا بتخليد الكافر وتعذيب العصاة ، اعترفوا بأن ما وقع هو الأصلح فى حقهم - وهذا مع ما فيه من مكابرة الوجدان ، دليل على أنهم لم يجعلوا لأحد عليه سلطانا يوجب عليه ، ولكنهم أرادوا أن يصفوه بمنتهى الكمال فأخطئوا فى التعبير .

يقول ابن الهمام فى مسايرته عند تحقيق معنى وجوب الأصلح : « واعلم أن المعتزلة يريدون بالواجب ما يثبت بتركه نقص فى نظر العقل بسبب ترك مقتضى قيام الداعى الى ذلك الفعل وهو هنا كمال القدرة الإلهية والغنى المطلق مع انتفاء الصارف عن ذلك الفعل ؛ فتركه المراعاة - أى مراعاة ما هو الأصلح للعبد فى الدين فقط أو فى الدين والدنيا على الخلاف - مع قيام الداعى وانتفاء الصارف ، بخل يجب تنزيهه تعالى عنه ، فيجب ما اقتضاه قيام الداعى أى لا يمكن أن يقع غيره لتعاليه عما لا يليق » . ثم قال فى نهاية كلامه : « إن المعتزلة يقولون إن قدرته لا تتعلق بترك الأصلح فهو محال عليه ، والذى علم وقوعه هو الأصلح كخلود الكفار فى النار وتعذيب العصاة ؛ فقولهم : يجب الأصلح كقولنا : يجب أن لا يتصف بنقص ، ويجب وقوع وعده » اهـ .

بعد هذا يقال : هل قال أهل الوجوب : إن الله ترك شيئا من هذه الواجبات حتى يذم ؟ أو هل توجه منهم ذم له أو لوم على فعل وقع منه ظنوه خالف الواجب عليه فيه ؟ فإن أثبت المخالف أنهم نطقوا بشىء من هذا ، حكمنا عليهم بالخروج عن دائرة الإسلام ، وإلا فلا معنى للتنابز بالألقاب ، والتقاتل من أجل الألفاظ ، والتعقيد لعقائد المسلمين السهلة التى جاء بها دين الفطرة .

وإذا كان المولى سبحانه قد أوجب عليه أشياء كالرزق والرحمة وغيرها كما نطقت به الآيات « وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها »، « كتب ربكم على نفسه الرحمة »، « وكان حقا علينا نصر المؤمنين »، « كان على ربك حتما مقضيا »، « كان على ربك وعدا مسئولا »، فعلينا التسليم بذلك، ولا نتوسع فى إطلاق هذه اللفظة، تأدبا فى جانب الله عز سلطانه، ووقوفا عند ماحده القرآن، وفى هذا سلامة المعتقد، وهو ما سار عليه سلفنا الصالح رضوان الله عليهم، قبل خلط العقائد بالفلسفة، وقبل أن يدخل الدخيل على المسلمين الذى أفسد عليهم كثيرا من معتقداتهم، وفرق وحدتهم، وجعلهم أحزابا وشيعا يكفّر بعضهم بعضا.

وكثيرا ماوجدنا العلماء المنتسبين إلى السنة يعترفون بمعنى الوجوب، ولكنهم مع هذا يتحرزون من إطلاق لفظة الوجوب عليه.

قال سيف الدين أبو المعين [1] النسفى فى تبصرة الأدلة « إن إرسال الرسل عند أصحابنا فى حيز الواجبات، لا بمعنى أنه وجب على الله تعالى بإيجاب أحد أو بإيجابه على نفسه، بل بمعنى أنه من مقتضيات الحكمة متحقق الوجود، ويستحيل أن لا يوجد ما كان وجوده من مقتضيات الحكمة » اهـ. وقال نجم الدين الطوفى الحنبلى فى رسالته فى المصالح بعد أن ذكر أدلة الفريقين « والحق أن رعاية المصالح واجبة من الله عز وجل التزم التفضل بها، لا واجبة عليه، كما فى آية التوبة « إنما التوبة على الله » فإن قبولها واجب منه لا عليه، وكذلك الرحمة فى قوله عز وجل « كتب ربكم على نفسه الرحمة » اهـ.

النتيجة: أن هذا الخلاف بين العلماء بعد طول المطاف وتشعب الطرق، رجع الى الوفاق فى المعنى المقصود، وهو أن أفعاله وأحكامه جميعها لحكم قصدها الله وأرادها، وبقى الخلاف فى تسميتها غرضا وباعثا. فغدا بعد هذا أقرب الى بحث لغوى منه الى خلاف فى معتقد إسلامى. ولا يقال إن الخلاف لا زال قائما بعد هذا الاتفاق فى أن هذه الحكم والمصالح المترتبة على الأفعال والأحكام تبعث المولى على الفعل والتشريع أولا، فلم تخرج المسألة عن دائرة الكلام الى حيث البحث فى إطلاق الألفاظ؛ لأنا نقول لذلك القائل: هذه الحكم قصدها الشارع أو لم يقصدها؟

(1) نقله المرجانى فى حاشيته على التلويح حـ ٢ صـ ٣٨٦.

فان صرح بالثانى ، سلب المختار اختياره ، والحكيم حكمته ، لأنه لا يقال لفائدة أعقبت فعلا من غير قصد ، حكمة ، وإلا لوسم بذلك الطفل الرضيع ألتى رجله فقتلت عقربا كادت تلسع أمه ، بل لوسم بذلك الحيوان الأعجم وطىء حية قصدت نائما بأذى . وإن اختار الأول فهو معنى ما يقوله المخالفون من أنها باعثة له ، حيث قالوا : قصد المصحة للعبد ، ومن أجل هذه المصلحة شرع الحكم لا سلطان لأحد عليه ، واختيار هذا الحكم الذى يترتب عليه هذه المصلحة دون غيره لابد أن يكون لمرجح ، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال كما تقولون ، وليس هنا ما يصلح مرجحا إلا مجرد ترتب الفائدة ، وهو ما قصدوه من الغرض والباعث .

قال القرافى وغيره : إنه يكفى الترجيح بالإرادة وهو أمر راجع اليه تعالى . وبيانه : أنا نسلم أنه لابد من مرجح ولكنه ليس مجرد ترتب الفائدة ولا ما هو أعم منها ككون الفعل راجحا فى نفسه ، بل لأن الإرادة القديمة لا تتعلق إلا بذلك حيث إن القدرة تتعلق بكل ممكن كان من المعلوم أنه يوجد أو أنه لا يوجد ، بخلاف الإرادة فلا تتعلق إلا بما كان من المعلوم أنه يوجد . . . والجواب : أن الإرادة صفة تخصص فعل العالم بأحد وجوهه الممكنة ، ولا يلزم من مجرد التخصيص بوقت دون وقت وحال دون حال ، الوقوع ، وإلا لما كان للقادر أن يفعل وأن لا يفعل ، فينتفى اثر القدرة التى وظيفتها إبراز الفعل بعد تخصيص الإرادة على وفق ما علمه . إذا ثبت هذا بقى نسبة الفعل الى المريد كنسبته الى القادر فى أنه مستوى الطرفين ، ويكون المرجح هو داعى الحكمة ، وهو أمر خارج عن الذات . وقول سعد الدين فى شرح المقاصد فى هذا الخلاف بعد طول الاستدلال والرد ، والحق أن تعليل بعض أفعال الله تعالى سيما الأحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر ، كإيجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما أشبه ذلك . وأما تعميمه بأنه لا يخلو فعل من أفعاله عن غرض فمحل بحث ، إن إراد به تعميم الغرض الظاهر لنا فسلم ولا نزاع فيه ، وإن أراد به فى الواقع ونفس الأمر فبحثه فى محل البحث ، لأنه لاتلازم بين عدم الظهور وعدم الثبوت فى الواقع ، ولأن اللازم على نفى التعليل فى الجميع وهو العبث وعدم وقوع الفعل وارد على نفيه فى البعض ، وكذلك اللازم على إثبات التعليل فى الكل وارد على إثباته

فى البعض . ولا يرد على دعوى العموم الأحكام التعبدية فانها غير معقولة المعنى والتعليل فرع المعقولية . نعم لا يرد إلا على مدعى الحكمة وظهورها فى كل حكم إن وجد من يقول بذلك ، ونحن لا نقول به ، والأحكام التعبدية فيها حكمه ولكن خفيت عنا . ومقالنا « ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار » (١) « ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل فى قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا إنك رءوف رحيم » (٢) « أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون فتعالى الله الملك الحق لا إله إلا هو رب العرش الكريم » (٣) ربنا آمنا بأنك الحكيم لك فى كل شىء حكمة ، ومن لطيف حكمتك أخفيت عنا كثيرا من حكمتك ، وهى آية من آيات ألوهيتك ، وبرهان قاطع على وحدانيتك ، وحجة دامغة تقف أمامها عقول الموحدين خاضعة مسلمة ، وعقول أهل الزيغ والإلحاد سائلة مشككة .

وعلى الباحث فى أمور الدين أن يراعى جميع النصوص ويؤمن بجميع ما ورد ، واضعا نفسه حيث وضعه الله بلا إفراط ولا تفريط ، فلا يهدر عقله فيمنعه النظر فيما أنزل الله ، ولا يرخى له العنان حتى يبحث فى كل شىء من ذات الله وصفاته وماتفرد به من علم الغيب وسر الوجود . فان الله سبحانه جعل للعقول فى إدراكها حدا تنتهى اليه لا تتعداه ، ولم يجعل لها سبيلا الى الإدراك فى كل مطلوب . ولو كانت كذلك لاستوت مع البارى تعالى فى إدراك جميع ما كان وما يكون ومالا يكون ، إذ لو كان ، كيف كان يكون ؟ فعلومات الله لا تتناهى ، ومعلومات العبد متناهية ، والمتناهى لا يساوى مالا يتناهى ؛ فالله يعلم الأشياء على سبيل التمام لا يعزب عن علمه مثقال ذرة ، لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أحواله ولا فى أحكامه ، والعبد لو علم شيئا علمه ناقصا ، فلو أدرك صفة من صفاته أو جملة منها ، جهل باقيها ، وقد يخطىء فى معرفة الشىء ثم يستبين له بعد الخطأ .

وإذا كان هذا هو المشاهد المحسوس الذى لا ينكره عاقل ، فكيف يليق بمسلم آمن بالله أن ينفى حكمته فى أفعاله وأحكامه من أجل عدم إدراك عقله القاصر

(١) سورة آل عمران آية ١٩١

(٢) الحشر آية ٧

(٣) المؤمنون آيتى ١١٥ ، ١١٦

لبعض الحكم ؟ أو يحاول إدراك كل حكمة فيأتى بأشياء ركيكة تنفر منها العقول السليمة ، معتمدا فى ذلك على وجوب الحكمة ، وأنه وصف نفسه بالحكيم .

تنبيه : ظهر مما تقدم أن مرادهم بالعلة المختلف فى التعليل بها هو العلة الغائية . وقد قسم المتكلمون العلة الى أقسام على نهج تقسيم الحكماء لها . فالحكماء قسموها الى قسمين : تامة وناقصة . فالتامة هى ما يجب وجود المعلول عند وجودها . والناقصة بخلافها ؛ وهى أقسام : علة مادية وهى ما به الشىء بالقوة ؛ وصورية وهى ما به الشىء بالفعل وهما جزآن من المعلول ؛ وعلة فاعلية وهى ما تؤثر فى وجود المعلول ؛ وغائية وهى المؤثرة فى مؤثرية الفاعل ، أى ما صار الفاعل فاعلا لأجلها ، وهو الداعى والغاية وهما خارجان عن المعلول .

ويقول علماء الكلام بعد موافقتهم الحكماء فى هذا التقسيم : إن العلة الغائية لا تكون إلا لفاعل بالاختيار ، فإن الموجب لا يكون لفعله علة غائية وإن جاز أن يكون لفعله حكمة وفائدة . وقد تسمى هذه الحكمة والفائدة غاية تشبيها لها بالغاية الحقيقية التى هى علة غائية للفعل ، وغرض مقصود [1] للفاعل . وعرف الحكماء العلة العقلية بأنها المؤثرة فى المعلول بذاتها كالنار فإنها مؤثرة فى الاحتراق بطبيعتها . والمعتزلة قالوا : هى المؤثرة بقوة يخلقها الله فيها ويوجد الاحتراق عقيب المماسة بلا خلق الله له بل بهذه القوة التى أودعها الله فيها . والأشاعرة قالوا : هى ما تؤثر بخلق الله ، أى أن الاحتراق يوجد عقب المماسة بخلق الله له ، لأنه قد توجد المماسة ولا يوجد الاحتراق كما فى قصة ابراهيم عليه السلام .

---

(١) راجع المواقف ح ٤ ص ١٠٣ .

الفصل الثانى

فى حقيقة العلة عند الأصوليين

وفيه مسألتان وخاتمة

المسألة الأولى : فى ذكر تعريفات الأصوليين للعلة :

ذهب علماء الأصول فى تعريف العلة مذاهب شتى ، كل يرسمها برسم يصور لنا عقيدته فى التعليل . فالموجب هناك سار على طريقته لا يبالى بالألفاظ متى وضح المقصود له . والمانع هناك لما لم يجد له سبيلا الى المنع هنا تحايل وتكلف وأطلق الكلام على حذر شديد ، وضيق الدائرة بما وضعه من قيود ، ووقف يعالج الألفاظ علها تلين له أو يبلغ بها غايته . ومن توسط فى العقيدة توسط هنا فلم يطلق لنفسه العنان حتى يلحق بالمفرطين ، ولا وضع القيد الثقيل فى رجله حتى يكون من المتغالين .

كثرت هذه التعاريف وتعددت مع تنوع الطعون فيها حتى حار الباحث فى تمييز صحيحها من فاسدها . ولعلك بعد أن وقفت على خلافهم السابق وأدركت ما فيه من مغالاة أولاً وتقريب من وجهة النظر آخرا ، يهون عليك الخطب ، وتنظر فيها بعين الإنصاف متجنبا فى مناقشتها طريق الاعتساف .

التعريف الأول للحنفية : جاءنا عن علمائهم فيه عبارات كثيرة متأثرة بمذهبهم الكلامى — مذهب الماتريدية — فى التعليل تارة ، وبأقوال مخالفيهم فى العقيدة مرة أخرى . وإليك جملة منها مرتبة ترتيبا زمنيا حسبما وقفت عليه :

يقول الكرخى فى رسالته فى الفرق بين علة الحكم وحكمته : إن علته موجبة وحكمته غير موجبة . وأبو بكر الجصاص فى أصوله عرفها بأنها : المعنى الذى عند حدوثه يحدث الحكم ، فيكون وجود الحكم متعلقا بوجودها ، ومتى لم تكن العلة لم يكن الحكم . ثم صرح فى عدة مواضع من كتابه بأنها علامة وأمارة على الحكم فقط . ففى أحدها يقول : العلة الحقيقية ما كان موجبا للحكم يستحيل وجودها عارية

من أحكامها ، وعلل الشرع التي يقع القياس عليها لا يستحيل فيها ذلك ، وإنما هي سمات وأمارات الأحكام يستدل بها عليها . وفي آخر يقول : وإنما يجب القياس بالمعاني التي جعلت أمارات للحكم بالأسباب الموجبة له ، وهو مع هذا يصرح في باب — ذكر شروط الحكم مع العلة — بأنها موجبة حيث قال : وقد تكون العلة موجبة للحكم على شرائط تتقدمها ، فلا يكون للعلة تأثير في ذلك الحكم إلا بعد وجود شرائطها ، وإن لم تكن الشرائط موجبة له ، وذلك نحو قولنا : إن الزنا يوجب الرجم مع شرط الإحصان ، وإن لم يكن للإحصان تأثير في إيجابه مع الزنا . وفي باب — وصف العلل الشرعية وكيفية استخراجها — يقول : إذا كانت العلة ذات أوصاف لجميع تلك الأوصاف علة واحدة ، وغير جائز أن يقال : إن كل وصف منها علة ؛ لأن العلة ما يوجب الحكم . ثم قال : إن هذا الإيجاب ليس كإيجاب العلة العقلية لحكمها . وعرفها أبو زيد الدبوسي - على ما نقله غير واحد عنه - بأنها المعرِّف للحكم.

وعرفها فخر الاسلام في أصوله في موضعين ؛

ففي بيان ركن القياس قال : ماجعل عَلما على حكم النص من وصف يشتمل عليه النص بصيغته كالقدر والجنس ، أولا بها كالعجز عن التسليم في النهي عن بيع الآبق ، وجُعل الفرع نظيرا للأصل في الحكم بوجوده فيه .

وفي باب بيان علل الشرائع يقول : هي عبارة عما يضاف إليه وجوب[1] الحكم ابتداء ، مثل البيع للملك ، والنكاح للحل ، والقتل للقصاص ، وما أشبه ذلك ، لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها ، وإنما الموجب للأحكام هو الله عز وجل ، لكن إيجابه لما كان غيبا عنا نسب الوجوب الى العلل فصارت موجبة في حق العباد بجعل صاحب الشرع إياها كذلك ؛ وفي حق صاحب الشرع هي أعلام خالصة ، وهذا كأفعال العباد من الطاعات بالنسبة الى الثواب .

ثم يوضح ذلك في شرح التقويم فيقول : لو جعلنا العلل موجبة بذواتها يؤدي الى الشركة في الألوهية ، فان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى ، ولا يجوز أن

---

(1) المراد بالوجوب الثبوت على ماصرح به في التقرير ، ولا يعترض بالشرط لأن المشروط يوجد عند الشرط لا أنه يوجد به كما هو في العلة . أو المراد اللزوم كما قيل وحينئذ لا يرد الاعتراض بالشرط .

تجعل أعلاما محضة أيضا ، لأن أفعال العباد تخرج حينئذ عن البين فتصير الأحكام كلها جبرية بدون أسباب ، والقصاص شرع جزاء على الفعل . وكذلك إذا جعلنا الأسباب علامات لا تكون العقوبات أجزية ؛ فثبت أن القول العدل ما ذكرنا وهو أنها موجبة بجعل الله تعالى إياها كذلك فى حق العمل » .

وهذا التعريف شامل للعلل الوضعية التى جعلها الشرع عللا كالبيع للملك والأوقات للعبادات ، وللعلل المستنبطة بالاجتهاد كالمعانى المؤثرة فى الأقيسة ، فإن الحكم فى المنصوص عليه يضاف إلى العلة بالنسبة الى الفرع ، كما صرح بذلك عبد العزيز البخارى فى شرحه .

وعلى طريقة فخر الإسلام سار المتأخرون منهم ، فمن عرفها بالموجب أراد بالنسبة إلينا ؛ ومن قال إنها أمارة وعلامة أراد بالنسبة الى المولى جل وعلا ، جعلها أمارة لنا على الحكم ، وهو الموجب وحده .

وهكذا يوضح اللاحق منهم ما أبهمه السابق ، لما زادت المناظرات ، ونضج الجدل بينهم وبين مخالفيهم . فالكرخى يطلق الإيجاب إطلاقا ، والجصاص يتابعه مرة فيعبر بالإيجاب ، ويخالفه أخرى قائلا : إنها علامة وأمارة ؛ والدبوسى يجزم بأنها المعرف فيما نقل لنا عنه ، ولعله الآخر غاير فى الإطلاق كسابقه فيما لم ينقل لنا من كلامه ، حتى يأتى فخر الإسلام ويصرح بالأمرين إزاءها موضحا هذا الاختلاف بأنه تابع للاعتبار واختلاف النسبة .

ثم يأتى من بعد هؤلاء صدر الشريعة ويعرفها « بما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم لا على سبيل الإيجاب . ثم يفسر الباعث بما يكون مشتملا على حكمة مقصودة للشارع فى شرعه الحكم ، أى بترتيب الحكم عليه يترتب عليه مصلحة » فتصريحهم مع الإيجاب بالمعرف والعلامة يحدد مرادهم من الإيجاب وأنه ليس إيجابا كالإيجاب المنسوب للمعتزلة بل بمعنى آخر ، كما أنه يخرجها عن العلامة المحضة كما ذهب إليه فريق من المتكلمين فيما يأتى . ولقد فسر ابن الهمام فى تحريره ، التعريف المراد لهم بما يلتقى مع الإيجاب على مذهبهم فقال وتلك عبارته مع شرحه : « العلة ما شرع الحكم عنده لحصول الحكمة : جلب مصلحة أو تكميلها ، أو دفع

مفسدة أو تقليلها » .ثم رتب على ذلك لوازم فقال : « فلزم تعريفه أى تعريف ذلك الوصف للحكم بمعنى أنه كلما وجد الوصف وجد الحكم » ا هـ المقصود منه .

فإذا كان هذا هو مرادهم من الإيجاب ، فلا داعى للتشنيع عليهم بأنكم جعلتم العلل موجبة على الله تعالى وهو لا يجب عليه شىء . وإذا كان هذا هو غرضهم من المعرف ، فلا معنى لما قيل إن التعريف غير مانع من دخول العلامة فيه . ومن أجل هذا قال الفنارى فى فصول البدائع : إن العلة بمعنى المعرف يشترط فى قبولها البعث والتأثير ، وهذا الشرط يخرج العلامة المحضة .

التعريف الثانى للغزالى : نسبوا إليه أنه قال : « إنها المؤثر فى الحكم بجعل الله تعالى » ثم أخذوا يناقشون هذا التعريف ويردون على قائله مبطلين كلامه . ونحن لا نسلم هذه المناقشات ولا نصدق تلك النسبة إلا إذا رجعنا الى كتبه التى عبرت عن رأيه لنقف على حقيقة مذهبه أولا ، فنقول :

قال رحمه الله فى شفاء الغليل ما نصه « العلل الشرعية أمارات ، وإن المناسب المخيل لا يوجب الحكم لذاته ، ولكن يصير موجبا بإيجاب الشرع ونصبه سببا ، لأن تأثير الأسباب فى اقتضاء الأحكام عرف شرعا كما عرف كون مس الذكر مؤثرا فى إيجاب الوضوء وإن لم يناسب » ا هـ .

وقال فى المستصفى عند كلامه على النص الصريح فى العلية فى الرد على القاضى فى أن اللام ليست للتعليل كما فى قوله تعالى « أقم الصلاة لدلوك الشمس » بل للتوقيت ، قال : وهذا فيه نظر إذ الزوال والغروب لا يبعد أن ينصبه الشرع علامة للوجوب ، ولا معنى لعلة الشرع إلا العلامة المنصوبة . وقد قال الفقهاء : الأوقات أسباب ولذلك يتكرر الوجوب بتكررها ، ولا يبعد تسمية السبب علة . وفى موضع آخر بعد أن بين أن العلة يجوز أن تكون حكما شرعيا أو وصفا محسوسا أو من أفعال المكلفين ، أو وصفا مجردا أو مناسبا أو غير مناسب الخ ؛ يقول : وأما الفقهيات فمعنى العلة فيها العلامة ، وسائر الأقسام التى ذكرناها يجوز أن ينصبها الشارع علامة .

وفى مسألة جواز تعليل الحكم بعلتين قال : والصحيح عندنا جوازه ، لأن العلة الشرعية علامة ، ولا يمتنع نصب علامتين على شىء واحد . وفى الكلام على العلة

القاصرة يقول هى صحيحة عندنا ، لأن التعدية فرع الصحة ؛ فإن قيل : كما أن البيع يراد للملك والنكاح للحل فإذا تخلفت فائدتهما قيل إنهما باطلان ، فكذلك العلة تراد لإثبات الحكم بها فى غير محل النص ، فإذا لم يثبت بها حكم كانت باطلة لخلوها عن الفائدة . ثم أجاب بجوابين : الأول تسليم عدم الفائدة مع صحة العلة . والثانى بمنع عدم الفائدة ، بل لها فائدتان : الأولى : معرفة باعث الشرع ومصلحة الحكم استمالة للقلوب . . . الخ .

وفى مسألة إضافة حكم الأصل الى النص أو العلة يقول : « إن هذا نزاع لا تحقيق تحته ، فإنا لا نعنى بالعلة إلا باعث الشرع على الحكم ، فإنه لو ذكر جميع المسكرات بأسمائها فقال : لا تشربوا الخمر والنبيذ وكذا وكذا لكان استيعابه بمجارى الحكم لا يمنعنا من أن نظن أن الباعث له على التحريم الإسكار فنقول : الحكم مضاف الى الخمر والنبيذ بالنص ، ولكن الإضافة إليه معلل بالشدة ، بمعنى أن باعث الشرع على التحريم هو الشدة » ا هـ .

وقال فى حصر مجارى الاجتهاد فى العلل : « اعلم أنا نعنى بالعلة فى الشرعيات مناط الحكم ، أى ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه » . جـ ٢ ص ٢٣٠ المستصفى .

فهذه النصوص من كلامه تعطينا صورة واضحة لرأيه فى العلة ، وأنه لم يتقيد فى إطلاق الألفاظ كغيره من المتكلمين ، بل نراه مرة يطلق عليها : المعرف والأمارة : وحينا يطلق عليها : الباعث للشارع على شرع الحكم ؛ وتارة يعرفها بالموجب لا بذاته بل بجعل الله تعالى . وهذا يدلنا على أن هذه الألفاظ يصح إطلاقها على العلة بالاعتبار ، وأنه لا معنى لجعل اختلاف العبارات فى التعريف مثار نزاع ومبدأ شقاق بين العلماء . وقد صرح فى موضع آخر أن منشأ النزاع فى التعريف هو اختلافهم فى مأخذ العلل الشرعية : أهو العلل العقلية ، أم الباعث ، أم علة المرض الذى يظهر المرض عندها ؟ أولا ؛ وثانيا اختلافهم فى المذاهب الكلامية ، فيقول : إن من غلب على طبعه الكلام يمال له فى المناظرة : نعنى بالعلة الموجب لأن هذا هو اللائق به .

هذا ما يتعلق بنقل مذهبه ، وهو كما ترى لا يخرج فى جملته عن تعريفات الحنفية .

فقد صرحوا بذلك كله : المعرف والأمارة والإيجاب بجعل الله لا بالذات ، والباعث للشارع على شرع الحكم لا على سبيل الإيجاب . فيدخل فى دائرتهم فى التعريف . وقول العطار[1] فى تفسير تعريفه بالمؤثر : إن التأثير فى التعلق الحادث لأن الحكم قديم عنده وهذا يكون بجرى العادة ، وحينئذ يرجع الى رأى الجمهور ، ويكون الفرق بينهما أن الارتباط على رأى الغزالى بين العلة والحكم ، وعلى رأى الجمهور بين العلم بالعلة والحكم - محاولة منه لجذبه لدائرتهم إن صحت فى هذا التعريف فلا تصح فى تعريفه بالباعث للشارع على شرع الحكم . على أن من سماهم العطار جمهورا ، وهم أصحاب التعريف بالمعرف فقط ، تحرزوا من إطلاق لفظى باعث وموجب ، والغزالى لم يتحرز ، وهو فرق جوهرى ، خصوصا عند أولئك الجمهور الذين شددوا النكير على مطلق هاتين اللفظتين حتى كادوا أن يحكموا عليه بحكم قاس شديد .

وأما ما يتعلق بالمناقشة فانها نزاع فى الألفاظ تابع للخلاف فى أصل التعليل ، ولا داعى لذكرها بعد ما تقدم فى ذلك الأصل .

التعريف الثالث للآمدى وابن الحاجب : قالا : هى الباعث والداعى لشرع الحكم . وفسرا الباعث بما يترتب على شرع الحكم عنده جلب مصلحة أو دفع مفسدة قصده الشارع . وإذا كان هذا معنى كونها باعثة فلا وجه للتشويش عليهم بأنهم قالوا بمؤثر فى الأحكام غير الله ، وبأن هناك قوة تدفعه على شرع الأحكام ، سبحانه جل علاه .

وأما من أول البعث فيه على أنه باعث للمكلف على الامتثال ، كتقى الدين السبكى، كما نقله ابنه عنه فى شرحه على المنهاج وجمع الجوامع ، فمع مخالفته لعبارة المعرف بالباعث حيث صرح بأنها باعثة للشارع كما قال صدر الشريعة . ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم لا على سبيل الإيجاب ، وكما قال الغزالى باعث للشرع الخ - لا ينطبق إلا على مقصود الشارع من شرعه الأحكام ، الذى هو المصالح ، كحفظ النفوس فى شرع القصاص ، وحفظ العقول فى شرع الحد فى الخمر ، وحفظ الأنساب

(١) حاشيته على جمع الجوامع جـ ٢ ص ٢٥٠ فى تعريف العلة .

فى شرع الحد فى الزنا ، فانها هى التى تبعث المكلف على الامتثال لحكم الله ، فيقيم الإمام الحد ، ويمتنع القاتل والزانى والسارق عن فعله ، كما صرح بذلك صاحب المقالة نفسه فى بعض كتبه حيث قال «إن المراد[1] أن العلة باعثة على فعل المكلف ، مثاله حفظ النفوس فانه علة باعثة على القصاص الذى هو فعل المكلف المحكوم به من جهة الشرع ، لحكم الشرع لا علة له ولا باعث عليه ، لأن الله قادر على أن يحفظ النفوس بدون ذلك ، وإنما تعلق أمره بحفظ النفوس وهو مقصود فى نفسه ، وبالقصاص لكونه وسيلة اليه ، فكلا المقصد والوسيلة مقصود للشارع ، وأجرى الله العادة أن القصاص سبب للحفظ ، فاذا فعل المكلف أو السلطان أوولى الدم القصاص وانقاد اليه القاتل امتثالا لأمر الله به وكونه وسيلة الى حفظ النفوس ، كان لهم أجران : أجر على القصاص ، وأجر على حفظ النفوس ، وكلاهما مأمور به من الله تعالى ، أحدهما بقوله تعالى «كتب عليكم القصاص» والثانى إما بالاستنباط أو بالإيماء من قوله تعالى «ولكم فى القصاص حياة» . ثم قال : وهكذا يستعمل ذلك فى جميع الشريعة ، ومنه يعلم أن المعقول المعنى للشارع فيه مقصودان ، وأنه أكثر أجرا من التعبدى ، وإن كان الأجر الواحد فى التعبدى قد يكون أعظم ، لأن النفس لاحظ لها فيه ، وأن العلة القاصرة فيها فائدة جليلة زائدة عما ذكروه فيها ، وهى قصد المكلف فعله لأجلها ، فيزداد أجره .

ونحن نقول لصاحب هذا التأويل : هل تعترف بأن حفظ النفوس علة أولا ؟ فان نفى كونه علة أجبناه بأن تأويلك باطل ؛ وإن اعترف بعليته قلنا له : خالفت جمهور الفقهاء القائلين بأن العلة هى القتل العمد العدوان لا حفظ النفوس . من أجل ذلك قال الكورانى : إن هذا أمر مخترع للسبكى لا معنى له ، كما نقله العطار عنه فى حواشى جمع الجوامع[2] .

ولولا أن صاحب المقالة قالها توفيقا بين كلام المتكلمين والفقهاء ، حيث نفى الأولون التعليل وأثبته الآخرون ، وعرفوا العلة بالباعث ، لجعلنا هذا رأيا له غير ما قالوه ؛ ولكنه متأثر بمنع التعليل فارتكب هذا التكلف لتصحيح المذهب . ولو عكس الأمر وصحح التعريف بالباعث وأبطل منع التعليل ، لكان خيرا له ، ولما

---

(١) نبراس العقول ص ٢٢٤ .

(٢) جـ ٢ ص ٢٥٠ .

خالف نصوص القرآن والسنة الصريحة من أجل مقالات المتكلمين التى لا تجدى نفعا . والله أعلم[١] .

التعريف الرابع للمعتزلة : نقل الأصوليون عنهم أنهم عرفوا العلة بأنها المؤثر بذاته فى الحكم . وفى لفظ آخر : هى الموجب للحكم بذاته بناء على جلب مصلحة أو دفع مفسدة قصده الشارع . فالقتل العمد العدوان يوجب عندهم شرع القصاص عليه تعالى كقولهم فى العلل العقلية . وفسروا هذا الايجاب والتأثير بالذات بأن العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على إيجاب من موجب ، فاذا تحققت العلة بالدليل حكم العقل . وليس معناه أنها توجب بذاتها وتؤثر متى وجدت لأنها أعراض وأفعال تنقضى فلا يعقل هذا المعنى . هكذا صور مذهب المعتزلة غير واحد من الأصوليين كالسعد فى التلويح .

وأنت إذا عرفت أن المعتزلة لم يقولوا بحاكم غير الله كإخوانهم بقية المسلمين وأن العقل عندهم ليس حاكا بأنشاء الحكم ، وأن مبلغ سلطان العقل فى نظرهم أنه إذا أدرك حسن الفعل أو قبحه أدرك أن لله حكما فى هذا الفعل يلائم ما فى الفعل من حسن أو قبح ، ثم يرتب عليه ثوابا أو عقابا حسبما أدركه من الحكم ؛ وأن هـــذا الإدراك ليس عاما فى جميع الأحكام بل فى بعضها فقط كما صرح بذلك المنصفون من مخالفيهم الذين وقفوا على حقيقة مذهبهم ـ أدركت ما فى نسبة هذا التعريف اليهم من الشطط والمغالاة ، وأن مقالة السعد فى تصوير الإيجاب بالذات إنما هو حد من هذا الشطط ، وتخفيف لتلك المغالاة .

يقول ابن الهمام فى مسايرته فى مسألة الحسن والقبح : « إن بعض الحنفية نقل مذهب المعتزلة بأنهم يقولون بأن العقل يحكم بأن الله يجب عليه أن يحكم فى ذلك الفعل على حسب ما فهمه العقل ، وليس هذا مذهب المعتزلة ، لأن حقيقة مذهبهم أن العقل يدرك ما فى الفعل من حسن أو قبح أولا ، ثم يدرك أن لله حكما فى ذلك الفعل على حسب ما أدركه العقل ، ثم يرتب عليه ثوابا أو عقابا على حسب ذلك الفعل ؛ ولم يقولوا إن العقل يحكم على الله . ومنشأ هــذا الغلط أنهم بنوا قولهم بالحسن والقبح على قولهم بوجوب الأصلح ، فوقعوا فيما قالوا . والحق عكس البناء فى المسألة » ا هـ .

وهنا نسائل الناقلين لهذا المذهب : أىّ علة عرفها المعتزلة : أهى الوصف الظاهر كما تقولون ، أم الحكمة التى هى المصلحة ؟

فان أرادوا الثانى سلمناه بناء على ماصرحوا به فى علم الكلام من وجوب تعليل أفعال الله وأحكامه بالمصالح والأغراض ، ويكون معنى إيجابها أنها باعثة للشارع على شرع الحكم المحصل لها ، لأنها الأنفع للعبد ، من غير أن يكون لأحد سلطان عليه سبحانه . وهذا هو الذى يستقيم مع مذهبهم ، لأنه لا داعى لنقل التعليل الى الأوصاف ، حيث لامانع عندهم من التعليل بالمصالح . ويتفرع على هذا أنه يلزم المجتهد النظر الى هذه المصالح فيدير الحكم عليها إثباتا ونفيا . ويدلنا على أن مرادهم من العلة هو المصلحة قول كثير من الأصوليين فى بيان مذهبهم : هو المؤثر بذاته ، بناء على أن الحكم يتبع المصلحة والمفسدة عندهم ، ولا معنى لهذا إلا أن المصلحة هى علة الحكم .

قد يقال : إن المصلحة متأخرة فى الوجود عن شرعية الحكم ، بل عن وجود الامتثال ، فكيف يجعل السابق معلولا للمتأخر فى الوجود ؟ .

والجواب : أن العلة فى الحقيقة هى قصد تحصيل المصلحة لا ذات المصلحة ، وهذا القصد سابق على الحكم ، كما يقال : خرج فلان للقاء فلان ، فالعلة قصد اللقاء وهو سابق ، والمتأخر هو نفس اللقاء .

وإن أرادوا الأول ناقشناهم فى تأثير الوصف بالذات فى الحكم : هل أثر الوصف مجردا عن اعتبار ما يترتب عليه ، أو أثر باعتباره ؟ فإن أرادوا الثانى رجع إلى السابق وهو تأثير نفس المصالح ، وإن أرادوا الأول منعناه لخلوه عن المعنى حينئذ ، لأنه لا يعقل أن القتل العمد يوجب القصاص أو يؤثر فيه بذاته . وتطبيق مذهبهم فى العلل العقلية هنا لا يفيد ، لأن تأثيرها عندهم بقوة يخلقها الله فيها من غير أن يخلق الله الأثر عقيبها . فالنار تؤثر فى الاحتراق عند المماسة بتلك القوة التى خلقها الله فيها ، وغاية تأثير القتل على هذا أن يؤثر حز الرقبة فى إزهاق الروح ، وليس وجوب القصاص أثرا للحز حتى يؤثر فيه بذاته ، وإنما العقل يدرك فى هذه الحالة ما فى القتل من القبح ، ثم يدرك أن لله حكما يزيل هذا القبح أو الفساد المترتب على هذا الاعتداء ، بناء على وجوب رعاية الأصلح .

وهذا عند التأمل يلتقى مع قول الفقهاء إن أحكام الله تابعة للمصالح تفضلا

وإحسانا ، وليس بينهما فرق إلا فى التعبير بلفظى الوجوب والتفضل ؛ لأن معنى تبعيتها أنها من أجلها شرعت ، ولولا المصالح ما شرعت الأحكام . ومن يستقرىء الأحكام كلها يجدها كذلك .

وقد صرح بهذا نفاة التعليل فى كتبهم الأصولية فى بحث المناسبة وصلاحيتها دليلا على العلية . قال البيضاوى فى منهاجه « والمناسبة تفيد العلية إذا اعتبرها الشارع » ثم قال « لأن الاستقراء دل على أن الله سبحانه شرع أحكامه لمصالح العباد تفضلا وإحسانا » وقال الأسنوى فى شرحه : « إنا استقرينا أحكام الشرع فوجدنا كل حكم منها مشتملا على مصلحة عائدة إلى العباد ، ويعلم منه أن الله تعالى شرع أحكامه لرعاية مصالح عباده على سبيل التفضل والإحسان ، لا على سبيل الحتم والوجوب ، خلافا للمعتزلة » .

التعريف الخامس : وهو لفريق من المتكلمين ، قالوا : إنها المعرف للحكم بأن جعلت علماً على الحكم ؛ فإذا وجد المعنى عرفنا وجود الحكم من غير تأثير فيه . عرفوها بهذا ، ثم وسموه بأنه قول الجمهور . وقال عنه صاحب جمع الجوامع : إنه قول أهل الحق .

تأثر أصحاب هذا التعريف بمذهب الأشعرى الى حد بعيد . يرى ذلك واضحا فى موضعين ؛ أولا : فى ردهم على التعريفات الأخرى بما قيل فى علم الكلام من أن أحكامه غير معللة بالأغراض فلا بعث ولا إيجاب . وثانيا : فى فرارهم من لفظ موهم إلى لفظ غير موهم . قال البنانى فى حاشيته على جمع الجوامع : « وأنت إذا تأملت موارد العلة واستعمالاتها تعلم أنه لا محيص عن كون العلة بمعنى الباعث ، وأنه مراد من عبر عنها بالمعرف كما قاله الآمدى ، وإنما تحاشى من عبر بالمعرف ما يلزم التعبير بالباعث من الإيهام » اهـ .

ولقد حاولوا إصلاح هذا التعريف وتشييد أركانه بزيادة قيد مرة ، وحذفه مرة أخرى ، مع بيان المراد ، كى يقوى على الوقوف أمام ماوجه اليه من الطعون .

واليك بعض خطوات هذا التعريف ، وماطرأ عليه من تغييرات فى عصوره المختلفة :

أول من قاله (١) — فيما أعلم — أبو بكر الصدفى الشافعى المتوفى سنة ٣٣٠ هـ

(١) نسبه اليه الشوكانى فى إرشاد الفحول .

الذى قيل عنه إنه أعلم خلق الله بالأصول بعد الشافعى. وإذا علمت أنه عاصر الأشعرى وناظره فى المسائل الكلامية، أدركت سر هذا التعريف. ثم عرفها أبو زيد الدبوسى من الحنفية بذلك، ولكن فخر الإسلام ومن بعده من علمائهم بينوا مراده بهذا، وأنه مخالف لما أراده به هؤلاء.

جاء الفخر الرازى المتوفى سنة ٦٠٦ ﻫ حامل لواء الدفاع عن الأشعرى وعقيدته فى عصره، واختار هذا التعريف فى محصوله، لكنه لما وجد اعتراضا وجه عليه خلاصته أنه غير جامع حيث لا يشمل العلة المستنبطة فإنها تعرف بالحكم فاذا عرفته كان دورا، فر منه بأنها معرفة لحكم الفرع فقط، وبه اندفع الدور، لأن حكم الأصل عرف بالنص أو الإجماع، ومنه عرفنا العلة بالاجتهاد فصارت أمارة على الحكم فى جميع محالها ما عدا الأصل. غير أنا رأيناه عرفها فى الرسالة البهائية كما نقله الزركشى فى البحر المحيط عنه «بأنها الموجبة بالعادة». وهو قريب من تعريفها بالموجب بجعل الله، إن لم يكن عينه.

ثم جاء البيضاوى المتوفى سنة ٦٨٥ ﻫ وعرفها بذلك فى منهاجه، وأورد الاعتراض السابق وأجاب بجواب إمامه الرازى.

ثم جاء من بعده جمال الدين الأسنوى المتوفى سنة ٧٢٢ ﻫ فى شرحه على المنهاج واختار هذا التعريف موردا ما أوردوه، ثم دفع بدفعهم، إلا أنه رأى أن التعريف بعد ذلك يبدو ناقصا، لأنه بلفظه السابق عام شامل لحكم الأصل والفرع؛ فيزيد فيه قيد الفرع حتى لا يتطرق اليه خلل ولا اعتراض، فصار حينئذ هكذا: «العلة هى المعرف لحكم الفرع، أى الذى من شأنه إذا وجد فيه كان معرفا لحكمه». قال: «وقد أورد بعضهم على التقييد بهذه الزيادة إيرادات ضعيفة فاحذرها» اﻫ.

والعبارة الأخيرة محتملة لأن يكون هو صاحب القيد والاعتراضات وجهت اليه، أو أن يكون صاحب الزيادة سابقا له وهو وافقه ونبه على ما ورد عليها، وهذا شيء لا يعنينا الآن.

ثم يتعقب ذلك السعد المتوفى سنة ٧٩٢ ﻫ بأن تلك الزيادة مضرة بالتعريف حيث يلزم أن لا يكون للأصل مدخل، إذ التقدير أنه ليس بباعث، وأن لا يكون الوصف المتحقق فى الأصل هو العلة. وهذا كما ترى مخالف لما أطبق عليه

الأصوليون من قولهم فى تعريف القياس : « لمشاركته له فى علة حكمه » وقولهم : إن حكم الأصل معلل بالعلة المشتركة بينه وبين الفرع . واختار [1] هو وغيره أنها معرفة لحكم الأصل كما عرفت حكم الفرع ، وأن الحق الإطلاق .

إلى هنا رجع الاعتراض بالدور مرة أخرى ، فدفعوه بأحد وجهين :

الأول : أن تعريفها للحكم من حيث التعدية ، وتعريفه إياها من حيث الوجود .

والثانى : أن تعريفها للحكم بالنظر للأفراد وتعريفه إياها من حيث تعلقه الكلى . قال السعد فى حواشيه على شرح المختصر : « إن كون الوصف معرفا للحكم ليس معناه أنه لا يثبت الحكم إلا به ، كيف وهو حكم شرعى لابد له من دليل شرعى نص أو إجماع ؟ بل معناه : أن الحكم ثبت بدليله ويكون الوصف أمارة بها يعرف أن الحكم الثابت حاصل فى هذه المادة . مثلا إذا ثبت بالنص حرمة الخمر ، وعلل بكونها مائعا أحمر يقذف بالزبد ، كان ذلك أمارة على ثبوت الحرمة فى كل ما يوجد فيه ذلك الوصف من أفراد الخمر . وبهذا يندفع الدور . والحاصل : أن العلة تتوقف على العلم بشرعية الحكم بدليله ، والمتوقف على العلة هو معرفة ثبوت الحكم فى المواد الجزئية » اهـ .

وبهذا التحرير يدفع الاعتراض بالعلة المنصوصة والمجمع عليها ، بأن الحكم عرف بالنص والإجماع أيضاً ، فلا فائدة للتعريف بالعلة ، فمثلا لو قال الشارع : حرمت الخمر للإسكار ، عرف الحكم بالنص فى جميع أفراد المسكر ولا فائدة للعلة . ووجه الدفع : أن النص بقطع النظر عن التعليل أفاد ثبوت الحرمة فى الخمر فى ذاته ، والتعليل بالإسكار أفاد أن علامة ثبوت الحكم الإسكار إذ لا فائدة له سوى ذلك ، فيستفاد أن خصوصية الخمر ملغاة ، ويكون هو والنبيذ سواء لوجود العلامة فيهما جميعا . فالعلة عرفت حكم الخمر لا فى ذاته بل من حيث إنه أصل يقاس عليه ، وأما فى ذاته فالنص عرفه .

هذه بعض خطوات ذلك التعريف وما صادفه فى طريقه من عوامل المد والجزر والأخذ والرد ، فى جامعيته ومانعيته ، وتمامه ونقصانه ، وهو شىء يوقفنا على مبلغ عناية هؤلاء بالألفاظ وتقاتلهم من أجل العبارات ؛ الأمر الذى لم يولِه

(١) راجع حواشى السعد على الشرح العضدى وجمع الجوامع بشرحه وحواشيه .

الأئمة السابقون شيئاً من عنايتهم ، بل لم يلتفتوا إليه بالكلية ؛ وما كانوا يفهمون في العلة أكثر من أنها : الأمر الجامع بين الأصل والفرع الذي من أجله شرع الحكم منصوصاً عليه أو غير منصوص .

يقول الإمام الشافعي رضي الله عنه في رسالته « ص ٥١٢ » : « فإن قال قائل : فاذكر من الأخبار التي تقيس عليها وكيف تقيس ، قيل له إن شاء الله : كل حكم لله أو لرسوله وُجِدَت عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام الله أو رسوله بأنه حُكِمَ به لمعنى من المعاني فنزلت نازلة ليس فيها نَصُّ حُكْمٍ حُكِمَ فيها حُكْمَ النازلة المحكوم فيها إذا كانت في معناها » ا هـ .

وقال عبد العزيز البخاري في شرحه [1] لأصول فخر الاسلام عند شرح قول المصنف : معرفة النصوص بمعانيها ؛ قال : « والمراد من المعاني المعاني اللغوية والمعاني الشرعية التي تسمى عللا ، وكان السلف لا يستعملون لفظ العلة وإنما يستعلون لفظ المعنى ، أخـــذا من قوله عليه السلام « لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى معان ثلاث » أي علل ، بدليل قوله إحدى بلفظة التأنيث ، وثلاث بدون الهاء » ا هـ .

ومع كل هذه المحاولات لم يسلم ذلك التعريف من الإيرادات . وإليك شيئاً من ذلك :

أولا : إن التعريف غير مانع لدخول العلامة فيه ، وهي ليست من العلة في شيء ؛ لأنها عبارة عما يعرف به وجود الحكم من غير أن يتعلق به وجوده ولا وجوبه ، كالأذان للصلاة ، والإحصان للرجم ، كما صرح به الزركشي [2] وغيره . وجواب الفناري في فصول البدائع بأن العلامة المحضة كالأذان معرف الوقت أو مطلق الحكم ، والعلة تعرف حكم الأصل من حيث هو حكم أصل – ضعيف لا يدفع الإيراد ، ما دام صاحب التعريف معترفا بأن العلامة غير العلة ، ولم يقيد تعريفه بما يفيد المراد ؛ وقد قيل : المراد لا يدفع الإيراد .

---

(١) ج ١ ص ١٢

(٢) عبارته في البحر المحيط ج ٣ ورقة ١٠٥ عند تعريف العلة بالمعرف : « ونقض بالعلامة فإن الحد صادق عليها وليست الأحكام مضافة إليها » .

وثانيا : أنه غير جامع لعدم شموله العلة القاصرة المستنبطة . وقد جوز أصحابه التعليل بها ، وهى خالية من التعريف ، لأن النص هو الذى عرفنا الحكم . وجوابهم فى العلة المستنبطة بأن النص عرف الحكم فى ذاته ، والعلة عرفته من حيث هو حكم أصل يقاس عليه على ما فيه من التكلف الظاهر ، إن صح فى المستنبطة المتعدية فلا يصح فى القاصرة .

وثالثا : جوزتم التعليل بالحكمة وهى خفية ، فكيف تكون معرفة ؟ فان انفصلوا عنه بأننا لا نجوز التعليل بها إلا إذا كانت ظاهرة منضبطة وهى بهذه الحالة صالحة التعريف ، قلنا : إن بعض أصحاب هذا التعريف نقل عنه التعليل بها مطلقا كصاحب المحصول ، كما نقله صاحب إرشاد الفحول . على أن تفسير الحكمة المختلف فيها مضطرب ، وسيأتى ما فيه .

ورابعا : إذا كانت العلة هى العلامة التى تعلق بها الحكم ، فكيف اختلفت على المجتهدين فى المستنبطة وإنما هى علة واحدة ؟ . وأجيب بأنه لا مانع من ذلك لأن الاجتهاد يتبع الدليل كما فى الاجتهاد فى القبلة عند الاشتباه ؛ فقد يغلب على ظن هذا أنها جهة المشرق ، وذاك أنها جهة المغرب . وحاصل هذا الجواب أن العلة إذا كان طريقها الاستنباط موكولة لظن المجتهد . وحينئذ يلزمهم زيادة قيد فى التعريف « فى ظن المجتهد إذا كانت مستنبطة » وهو ما لم يصرحوا به .

وبالجملة : لم يسلم هذا التعريف كما أراده أصحابه ، وما أوقعهم فى ذلك إلا إنكارهم تعليل أحكام الله . ولما اضطروا الى القول بالعلة لأجل القياس لجئوا الى الاصطلاح واصطلحوا على العلة بهذا المعنى وعرفوها بهذا التعريف ، ثم راحوا ينصرون مذهبهم بكل الوسائل ، ولكنها انتهت إلى ما رأيت . ومن الغريب أنهم بينما ينكرون التعريف بالمؤثر هنا ، إذ تراهم يطلقون لفظة المؤثر عليها فى موضع آخر[1] .

وهناك غير هذه التعريفات ، ولكنها لا تخرج فى جملتها عما تقدم . غير أنا رأينا الشاطبى فى موافقاته يذهب فى العلة مذهبا آخر يخالف اصطلاح هؤلاء ، فسمى ما جعلوه علة سببا حيث قال « السبب ما وضع شرعا لحكم لحكمة يقتضيها ذلك الحكم ، كما كان حصول النصاب سببا فى وجوب الزكاة ، والزوال سببا فى وجوب

---

(١) راجع بحث التأثير والمذاهب فيه فيما سيأتى .

الصلاة ، والعقود أسبابا فى إباحة الانتفاع أو انتقال الأملاك ، والسرقة سببا فى وجوب القطع ، وما أشبه ذلك . وأما العلة فالمراد بها الحكم والمصالح التى تعلقت بها الأوامر أو الإباحة ، والمفاسد التى تعلقت بها النواهى ؛ فالمشقة علة فى إباحة القصر والفطر فى السفر ، والسفر هو السبب الموضوع سببا للإباحة . فعلى الجملة : العلة هى المصلحة نفسها أو المفسدة نفسها لا مظنتها ، كانت ظاهرة أو غير ظاهرة ، منضبطة أو غير منضبطة . وكذلك نقول فى قوله عليه الصلاة والسلام : « لا يقضى القاضى وهو غضبان » فالغضب سبب ، وتشويش الخاطر عن استيفاء الحجج هو العلة ، على أنه قد يطلق هنا لفظ السبب على نفس العلة لارتباط ما بينهما ، ولا مشاحة فى الاصطلاح [1] » اهـ

فالناظر فى كلامه يراه قد أطلق السبب على الأوصاف الظاهرة المنضبطة التى جعلها الأصوليون علة ، وعمم فيها حتى شملت الأسباب المشروعة لأحكام وضعية كالبيع الموضوع لانتقال الأملاك ، والأسباب الموضوعة لأحكام تكليفية كحصول النصاب لوجوب الزكاة ، والزوال لوجوب الصلاة ، والنكاح لحل الوطء ، والسرقة لوجوب القطع . ونراه فى العلة يقول : المراد بها الحكم والمصالح . ثم يقول : فعلى الجملة العلة هى المصلحة نفسها والمفسدة نفسها ، ولم يشرط فيها الظهور والانضباط كما شرطوا ، ثم يصرح بأن المسألة اصطلاح .

تنبيـــه :

تقدم فى مقدمة الباب أن طائفة من الأصوليين ادعوا بناء الخلاف فى التعريف على الخلاف فى تعليل أفعال الله تعالى . فلننظر فى هذه الدعوى ، على ضوء ما تقدم ، لنقف على مدى صحتها ، فنقول :

سبق أن العلة المختلف فيها فى علم الكلام هى العلة الغائية المترتبة على تشريع الحكم التى يعبر عنها بمقصد الشارع من التشريع ، وأن كلامهم هناك انتهى الى اعتراف الجميع بترتب تلك المصالح على التشريع ، وانحصر الخلاف فى أن هذه المصالح باعثة للشارع على شرع الأحكام أولا ؛ فالأشاعرة نفوا كونها باعثة ، وغيرهم أثبت ذلك ، مع قول المعتزلة بالوجوب ـ على ما فيه ـ والماتريدية أثبتوه لا على

(١) الموافقات جـ ١ ص ٢٦٥ .

سبيل الإيجاب، على معنى أن هذه المصالح هى التى لأجلها كان التشريع ولولاها لم يكن، فهو سبحانه قصد تحصيل مصالح العباد بما شرع على سبيل التفضل والإحسان. وإذا ضممنا إلى ذلك أن الكل محتاج للقول بالعلة هنا لأجل القياس، ظهر لأول وهلة أن العلة المعرفة فى الأصول مختلفة تبعا لذلك الخلاف، وأن الذى اعترف بالعلة الغائية ـ علة التشريع ـ أراد تعريفها هنا حيث لاداعى له إلى نقل التعليل إلى شىء آخر، والذى نفاها هناك اضطر الى البحث عن شىء آخر يعلل به، فعرف العلة بمعنى مغاير لذلك المعنى.

لكن الناظر فى بحوث العلة كلها: شروطها، ومسالكها، وتقسيماتها، يجدها مطبقة على أن المراد بالعلة ما يغاير العلة الغائية: يجدها فى العلة بمعنى الوصف الذى هو مظنة لحكمة، الذى إذا شرع الحكم عنده يترتب عليه مصلحة مقصودة، لا فرق فى ذلك بين القائلين بالتعليل والنافين له. ويؤيد ذلك تقسيمهم للعلة باعتبار إفضائها الى المقصود الى خمسة أقسام: علة تفضى إليه قطعا، وعلة تفضى إليه ظنا، وعلة تفضى إليه شكا، وعلة تفضى إليه وهماً، وعلة لاتفضى اليه قطعا. فلو كان من هؤلاء من يقول إن العلة المبحوث عنها فى الأصول هى العلة الغائية، ما صح منه هذا التقسيم. على أنا وجدنا بعض الأصوليين القائلين بأن أحكام الله معللة، يصرح بالفرق بين العلتين، ويبين أن المبحوث عنها فى الأصول غير المختلف فيها فى الكلام، وهى العلة الغائية.

فالجصّاص فى أصوله عند الكلام على العلة القاصرة، يعقد فصلا كبيرا للفرق بين علل الأحكام وعلل المصالح؛ ولولا أن فى عبارته طولا وتكرارا لنقلتها بنصها ولكننى أكتفى بذكر مضمونها. ويتلخص ذلك فى أن علل الأحكام غير علل المصالح، لأن الأولى أوصاف فى الأصل المعلول تكون علامات وأمارات للأحكام غير موجبة لها، لأنها قد توجد بدون الأحكام. والثانية معان فى المتعبَّدين لا فى الحكم ليست من العلل التى يقاس بها أحكام الحوادث، ولا يوقف عليها إلا من طريق التوقيف؛ ألا ترى أن صاحب موسى عليه السلام لما فعل تلك الأفاعيل استنكر موسى ظاهرها لمّا لم يقف على عللها من طريق النظر والرأى، وسكت لمّا بينها له من طريق التوقيف بقوله: أما السفينة الخ. فأن علة ما فعله

الخضر عليه السلام هى حفظ السفينة من الغصب ، وحفظ والدى الغلام الذى قتله من الطغيان والكفر ، وحفظ الكنز الذى كان تحت الجدار للغلامين اليتيمين . ثم قال : والمصالح نفسها هى الأحكام التى تعبدنا الله بها ، وقد علمنا عند ورود النص أنه لم يفعلها إلا حكمة وصوابا ، وإن لم نقف على وجه المصلحة فى كل شىء بعينه ، لأنه جائز أن يكون من المعلوم أنه لو لم يتعبدنا بها لفسدنا ، وإذا تعبدنا بها صلحنا ، وليس ذلك من علل الأحكام فى شىء اهـ .

وإذا ظهر أن العلة المعرفة هنا عند الفريقين ، غير العلة الغائية المختلف فيها هناك ، فلا أثر للبناء إذاً إلا فى التعبير عن العلة فى عبارات المعرفين ؛ فمن اعترف بأن أحكام الله معللة عبر عن هذه بالباعث أو الموجب ، ويكون ذلك الوصف باعتبار ما يترتب على تشريع الحكم عنده من مصلحة أو دفع مفسدة باعثا للشارع على شرع الحكم أو موجبا عليه ذلك . وأما المنكرون فلما نفوا البعث والإيجاب تحاشوا ذلك فى التعبير ، فقالوا : هى المعرف للحكم فقط ، وصرفوا النظر عما يترتب على التشريع من مصلحة . وكلمة البدخشى السابقة فى بيان سبب عدول الإمام الرازى عن التعريف بالباعث أو الموجب أو الداعى أو المؤثر ، إلى التعريف بالمعرف ، ظاهرة فيما نقول .

ويتجلى ذلك واضحا فى اختلافهم فى تعريف المناسب ؛ فالمعللون عرفوه بأنه الوصف المفضى الى ما يجلب للإنسان نفعا أو يدفع عنه ضررا . والنافون قالوا : إنه الوصف الملائم لأفعال العقلاء فى العادات كما قال الامام الرازى . ومع ذلك فإنهم تنازعوا فى التعليل بالحكمة ، وهو أثر من آثار ذلك النزاع المتقدم فى التعليل .

المسألة الثانية

تمهيد : مما لا شك فيه - بعد أن عرفنا الحق فى مسألة التعليل - أن الشارع الحكيم شرع هذه الأحكام لجلب مصالح العباد ودفع المفاسد عنهم وإخلاء العالم من الشرور ، وأن أحكام الله تعلقت بأفعال العباد طلبا أو منعا ، وقد كانت هذه الأفعال قبل بعثة رسول الله صلى الله عليه وسلم باعتبار نتائجها على نوعين : نوع يعقب نفعا يعود عليهم ، وآخر يحدث ضررا يؤذيهم .

قصد الحكيم سبحانه الى ما فيه نفع فأباحه ، وإلى ما فيه ضرر فنهاهم عنه ، مبينا عز سلطانه ما فى بعض المأمورات من خير حثا على إتيان كل ما فيه خير كثير ، وما فى بعض المنهيات من مفاسد حثا على اجتناب كل ما فيه مفسدة راجحة ، مشيرا بذلك الى أنه لم يرد إعناتهم ، ولم يكلفهم إلا بما هو أنفع وأزكى لهم . شهد بذلك آيات التشريع فى الكتاب الكريم ، وأحاديث الأحكام فى السنة المطهرة . ومن يستقرئ أحكام الشريعة يجد كل فعل مأمور به أو مباح ، يترتب عليه منفعة للعباد ؛ وكل فعل منهى عنه يترتب على وقوعه مفسدة .

فمثلا : الزنا فعل قبيح يترتب على وقوعه مفاسد من اختلاط الأنساب وإيقاع العداوة والبغضاء بين الناس حرمه الشارع لتلك المفاسد . ولما كانت بعض النفوس متشوفة إليه ، وقد لا يثنيها عن فعله مجرد نهى الشارع عنه وإخباره بما أعده لمرتكبه من عقاب شديد فى الآخرة ، ولا يزجرها إلا أن ترى العذاب رأى العين — شرع العقاب الدنيوى لينزجروا . فالانزجار نتيجة لإقامة الحد ، يعقبه مصلحة هى حفظ الأنساب . ويقال مثل هذا فى كل جناية شرع لها عقاب دنيوى .

والقضاء عند الغضب يترتب عليه ضياع الحقوق ، لأن الغضب يشوش الفكر ، ومتى تشوش فكر القاضى لا يستوفى الحجج فيحكم بغير الحق . نهى الشارع عنه فى هذه الحالة لما فيه من مفسدة ، ويترتب على امتثال ذلك النهى حفظ الحقوق على أصحابها .

والبيع وهو : مبادلة المال بالمال : فعل يترتب على وقوعه منفعة للعباد ، وهى قضاء حاجاتهم ودفع الحرج والضيق عنهم الذى كان يعقب منعهم منه . وكذلك يقال فى كل أفعال العباد التى تعلقت بها أحكام الله .

فأنت ترى أن كل حكم يوجد معه أمور ثلاثة : الوصف الظاهر كالزنا والغصب والبيع « بعت واشتريت » ؛ وما فى الفعل من نفع أو ضرر ، ويعبر عنه بالمصالح والمفاسد ، وبعضهم يسمى ذلك حكمة ؛ وما يترتب على التشريع من جلب منفعة أو دفع مضرة ، ويسمى ذلك مصلحة أو مقصد التشريع ، وبعضهم يطلق عليه لفظة الحكمة كسابقه .

إذا تمهد هذا نقول : إن الأصوليين تكلموا فى مباحث التعليل على ما يعلل به الأحكام من تلك الأمور ، ولكنهم اتفقوا على التعليل ببعضها واختلفوا فى التعليل بالباقى . ونريد فى هذه المسألة أن نبين ما اتفقوا عليه وسر هذا الاتفاق ، وما اختلفوا فيه والسبب فى هذا الاختلاف . فانشعب الكلام إلى شعبتين : الشعبة الأولى فى التعليل بالأوصاف الظاهرة ، والشعبة الثانية فى التعليل بالحكمة .

الشعبة الأولى فى التعليل بالأوصاف الظاهرة

يظهر للمتتبع لكلام الأصوليين فى بحوث العلة اتفاقهم على جواز التعليل بالأوصاف الظاهرة ؛ فشرطوا لها الشروط ، وبينوا المسالك ، ورتبوا البحوث ، وأطالوا الكلام فيها . وإليك بعض عباراتهم :

يقول الجصاص فى أصوله فى باب وصف العلل الشرعية وكيفية استخراجها : « العلل الشرعية سبيلها أن تكون وصفا للأصل المعلول ، ولا فرق بين الوصف اللازم وغيره » . وفى موضع آخر يقول : « قد تكون العلة وصفا لازما كالجنس ، وقد تكون غير لازم كالكيل ، وقد تكون نفس الاسم كالمسح ، وقد تكون حكما شرعيا ، وقد تكون وصفا واحدا أو أكثر » اهـ

والآمدى فى أحكامه [1] يقول « وقد اتفق الكل على جواز تعليل حكم الأصل بالأوصاف الظاهرة الجلية العرية عن الإضراب » . وفى موضع آخر[2]

(١ ، ٢) جـ ٣ ص ١١ ، ١٢

يقول : الإجماع منعقد على صحة تعليل الأحكام بالأوصاف الظاهرة المنضبطة المشتملة على الحكم، كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لحكمة الزجر أو الجبر » . والغزالى قريب من هذا .

ويقول ابن الحاجب [1] « ومن شروط العلة أن تكون وصفا ضابطا لحكمة ، لا حكمة مجردة ، لخفائها أو لعدم انضباطها ،ولو أمكن اعتبارها جاز على الأصح » ا هـ . وابن السبكى فى جمع الجوامع شرط مثل ذلك .

وقال الأسنوى [2] فى شرحه على المنهاج : « التعليل قد يكون بالضابط المشتمل على الحكمة ،كتعليل جواز القصر بالسفر لاشتماله على الحكمة المناسبة له وهى المشقة ، وكجعل الزنا علة لوجوب الحد لاشتماله على حكمة مناسبة له وهى اختلاط الأنساب . وقد يكون بنفس الحكمة أى بمجرد المصالح والمفاسد كتعليل القصر بالمشقة ،ووجوب الحد باختلاط الأنساب ، فالأول لا خلاف فى جوازه، وأما الثانى ففيه ثلاثة مذاهب » ا هـ

وصاحب ارشاد [3] الفحول يقول : « واتفقوا على جواز التعليل بالوصف المشتمل على الحكمة أى بمظنتها بدلا عنها » . . وهكذا من لم يصرح منهم بحكاية الاتفاق لم يذكر خلافا ، وعدم ذكر الخلاف فيه بينا يصرح به فى غيره ، دليل قاطع على الاتفاق .

وهنا أسائل نفسى عن سر هذا الاتفاق وما منشؤه : أله سبب ، أم جاء وليد الصدفة ؟ والجواب عن هذا يحتاج إلى بحث شىء آخر هو : هل هذه الأوصاف التى اتفقوا على التعليل بها علل بذاتها أو باعتبار شىء وراءها كان من أجله ذلك الوصف علة ؟

الناظر فى شروط العلة يرى على قمتها هذا الشرط « أن يكون الوصف ضابطا لحكمة لا حكمة مجردة » كما تقدم عن ابن الحاجب وابن السبكى . ومفهوم هذا الشرط أنه إذا لم يكن كذلك امتنع التعليل به .

---

(1) جـ ٢ فى شروط العلة

(2) جـ ٤ ص ٢٦٠

(3) ص ١٨٢

وها هو العضد فى شرحه يكشف لنا سر هذا الشرط فيقول : « فلو وجدت حكمة مجردة وكانت ظاهرة بنفسها منضبطة بحيث يمكن اعتبارها ومعرفتها ، جاز اعتبارها وربط الحكم بها على الأصح ؛ لأنا نعلم قطعا أنها المقصودة للشارع ، واعتبر المظنة لأجلها لمانع خفائها واضطرابها ، فإذا زال المانع من اعتبارها جاز اعتبارها قطعا » . وفى موضع آخر (١) يقول : « قد شرط قوم فى علة الحكم إذا لم تكن حكمة بل مظنة حكمة ، أن تكون حكمتها مطردة أى كلما وجدت الحكمة وجد الحكم . ثم ذكر دليلهم بأن الحكمة هى المعتبرة قطعا والوصف معتبر تبعا لها ، فالنقض الوارد على الحكمة وارد عليه ؛ لأنها إذا وجدت الحكمة المعينة ولم يوجد الحكم ، علم أن تلك الحكمة غير معتبرة ، فكذا الوصف المعتبر بتبعيتها ، فإن المقصود إذا لم يعتبر فالوسيلة أجدر » اه

وفى موضع (٢) ثالث يقول فى بحث المناسب بعد أن ذكر تعريفه : « فإن كان الوصف الذى يحصل من ترتب الحكم عليه المقصود خفيا أو غير منضبط ، لم يعتبر ؛ لأنه لا يعلم فكيف يعلم به الحكم ؛ فالطريق أن يعتبر وصف ظاهر منضبط يلازم ذلك الوصف فيوجد بوجوده ويعدم بعدمه ، سواء كانت الملازمة عقلية أم لا فيجعل معرفا للحكم ، كالمشقة والسفر والقتل العمد العدوان ، فإنه مناسب لشرعية القصاص ؛ لكن وصف العمدية خفى ؛ لأن القصد وعدمه أمر نفسى لا يدرك شىء منه ، فنيط القصاص بما يلازم العمدية من أفعال مخصوصة تقضى فى العرف عليها بكونها عمدا كاستعمال الجارح فى القتل » اه

ويوضح هذا السعد فى حواشيه « بأن العلة لا بد أن تكون معرفا للحكم ، وما يصلح أن يكون معرفا لا بد أن يكون ظاهرا منضبطا ؛ فالوصف الذى يلزم من ترتب الحكم عليه المقصود إن كان ظاهرا منضبطا ، اعتبر علة ، وإلا لم يعتبر بل اعتبر وصف ظاهر منضبط يلازم ذلك الوصف ملازمة عقلية أو عرفية أو عادية ، بمعنى أن ذلك الوصف يوجد بوجود الوصف الظاهر المنضبط ويعدم بعدمه . إلى أن قال : قد تبين بما ذكرناه أن الحكمة إن كانت ظاهرة منضبطة فالعلة نفسها

---

(١) ج ٢ ص ٢١٣

(٢) ص ٢٣٩

وإلا فلازمها ويعبر عنه بالمظنة ، وذلك لأنه يصدق على الحكمة الظاهرة المنضبطة أنها وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا للعقلاء ، وهى الحكمة نفسها ، اه

وقال القرافى فى مختصر التنقيح « يجوز التعليل بالحكمة ، ثم قال « والحكمة هى التى لأجلها صار الوصف علة كذهاب العقل الموجب لجعل الإسكار علة ، اه

وابن الهمام فى تحريره يصرح فى عدة [1] مواضع بأن العلة الحقيقية للحكم هى الأمر الخفى المسمى حكمة ، وأن الوصف الظاهر مظنة العلة لا نفس العلة لكنهم اصطلحوا على إطلاق العلة عليه .

ويقول صاحب جمع الجوامع : « وقيل يجوز كونها نفس الحكمة لأنها المقصود لها الحكم » . والشربينى فى تقريره يقول : والوصف كالسفر اعتبر تبعا لها .

فهذه النصوص تفيد أن العلة على الحقيقة هى الحكمة بمعنى الأمر المناسب الذى يترتب على شرع الحكم لأجله جلب مصلحة أو دفع مفسدة ، وأن الوصف الظاهر تابع لها عند التعليل ، ولا ينتقل إليه إلا إذا وجد مانع يمنع من التعليل بها ، ولا مانع هنا إلا الخفاء أو الاضطراب ؛ وأن قوما شرطوا فى تلك الحكمة أن تكون مطردة ، وآخرون لم يشرطوا ذلك مكتفين بظن وجودها فقط .

وقد صرح الغزالى فى المستصفى [2] بأن المصلحة هى التى توجب الحكم ، ولكن لما كانت سرا قد لا يطلع عليه علل بالوصف الذى هو مظنتها .

وعبارته « إنا نقدر أن لله تعالى فى كل حكم سرا وهو مصلحة مناسبة للحكم وربما لا يطلع على عين المصلحة لكن على وصف يوهم الاشتمال على تلك المصلحة ويظن أنه مظنتها وقالبها الذى يتضمنها وإن كنا لا نطلع على عين ذلك السر ، فالاجتماع فى ذلك الوصف الذى يوهم الاجتماع فى المصلحة الموجبة للحكم ، يوجب الاجتماع فى الحكم ، اه

---

١ — راجع بحثى التعريف والموانع . (٢) ج ٢ ص ٣١٠

وإذا ضممنا الى ذلك أن خلاف هؤلاء الأصوليين فى التعليل جاء بعد اختلافهم فى تعليل أفعال الله وأحكامه، وأن كل واحد متأثر بمذهبه هناك، وأن المانعين اضطروا الى القول بالعلة هنا لأجل القياس فاصطلحوا على معنى للعلة وهو الوصف الظاهر، وأن المجوزين انتقلوا بالتعليل الى ذلك المعنى مجاراة لمخالفيهم ليتحد موضع الكلام عند الجميع، وأن هؤلاء جميعا لم يكونوا مجتهدين فى استنباطهم للعلل بل كان عملهم محصورا فى الوقوف على تعليلات أئمتهم للفروع التى نقلت إليهم لما قامت المناظرات بينهم، ليضبطوا تلك الفروع بأقيسة عامة شاملة، وعلل ظاهرة غير مضطربة، ليسيروا عليها فى التخريج محافظين على المذهب وما فيه.

إذا عرفنا ذلك أدركنا فى سهولة سر هذا الاتفاق، وأنه لم يكن وليد الصدفة.

وكثيرا ما وجدنا الفقهاء المقلدين يعللون بالوصف الظاهر دون الحكمة والمصلحة مع اعترافهم بأنها العلة على الحقيقة، فرارا من نقض يرد عليها بفرع من فروع المذهب.

يقول ابن الهمام (١) فى فتح القدير عند الكلام على علة الربا ما نصه: «وعند تأمل هذا الكلام يتبادر أن المتناظرين لم يتواردا على محل واحد؛ فإن الشافعى وكذا مالك عينوا العلة بمعنى الباعث على شرع الحكم، وهؤلاء عينوا العلة بمعنى المعرف للحكم، فإن الكيل يعرف المماثلة فيعرف الجواز، وعدمها فيعرف الحرمة. فالوجه أن يتحد المحل وذلك بجعلها الطعم والاقتيات، الى آخر ما ذكروا عندهم. وعندنا هى قصد صيانة أموال الناس وحفظها عليهم، وظهور هذا القصد من إيجاب المماثلة فى المقدار والتقابض أظهر من أن يخفى على من له أدنى لب فضلا عن فقيه. وأما الطعم فربما يكون التعليل به من فساد الوضع، لأن الطعم مما تشتد الحاجة اليه اشتدادا تاما». ثم قال بعد ذلك «ويجب بعد التعليل بالقصد الى صيانة أموال الناس تحريم التفاحة بالتفاحتين والحفنة بالحفنتين، أما إذا كانت مكاييل أصغر منها كما فى ديارنا من وضع ربع القدح وثمن القدح المصرى فلا شك. وكون

---

(١) جـ ٥ ص ٢٧٨

الشرع لم يقدر بعض المقدرات الشرعية فى الواجبات المالية كالكفارات وصدقة الفطر بأقل منه، لا يستلزم إهدار التفاوت، بل لا يحل بعد تيقن التفاضل مع تيقن تحريم إهداره. ولقد أعجب غاية العجب من كلامهم هذا. وروى المعلى عن محمد أنه كره التمرة بالتمرتين وقال: كل شىء حرم فى الكثير فالقليل منه حرام. ثم قال: ولكن يلزم على التعليل بالصيانة أنه لا يجوز بيع عبد بعبدين وبعير ببعيرين وجوازه مجمع عليه إذا كان حالا. فان قيل: الصيانة حكمة فتناط بالمعرف لها وهو الكيل والوزن، قلنا: إنما يجب ذلك عند خفاء الحكمة وعدم انضباطها، وصون المال ظاهر منضبط، فان المماثلة وعدمها محسوس، وبذلك تعلم الصيانة وعدمها، غير أن المذهب ضبط هذه الحكمة بالكيل والوزن تفاديا عن نقضه بالعبد والعبدين وثوب هروى بهرويين، اهـ.

فتراه رحمه الله يقول إن علة الربا التى علل بها فقهاء الحنفية وصف ضابط لحكمة، وهى قصد صيانة الأموال التى هى العله على الحقيقة، معترفا بأنها منضبطة فيصح التعليل بها من غير ضابطها. ثم يبين سبب التعليل بالكيل والوزن وهو الفرار من إيراد العبد بالعبدين وما شاكله من الثياب عليهم لو عللوا بقصد الصيانة. ثم نقل عن الامام محمد رحمه الله ما يفيد أن العلة ليست هى الكيل والوزن حيث كره التمرة بالتمرتين ولا وزن ولا كيل فيها. وهو بهذا يصور لنا مبلغ محاولتهم ضبط العلل بأوصاف ظاهرة توافق الفروع المنقولة فى المذهب حتى لا يعترض عليها. والله أعلم.

ولقد صرح إمام الحرمين فى برهانه فى غير موضع بأن الأصوليين أرادوا ضبط التعليل بضوابط حتى لا تترك لاصطلاح كل واحد فيقع الخلط فى الاجتهاد، بعد أن قرر أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يعللون بالمصالح ويتبعونها فى اجتهادهم ولكنهم لم يضبطوا هذه المسالك، وأن الرواة لم يضبطوها كذلك.

الشعبة الثانية فى التعليل بالحكمة

وفى التعليل بالحكمة يحكى علماء الأصول مذاهب ثلاثة: الجواز مطلقا، والمنع مطلقا، والتفصيل بين ما إذا كانت ظاهرة منضبطة فيجوز وإلا فلا كما قال الآمدى والأسنوى وصاحب جمع الجوامع وغيرهم.

وقبل ذكر الأدلة للمتنازعين نبين مرادهم من الحكمة المختلف فى التعليل بها ، فنقول : الحكمة تطلق على أمرين :

الأول : الأمر الذى إذا نظر اليه فى ذاته يخال أنه علة ، وبعبارة أخرى : الأمر الذى لأجله جعل الوصف الظاهر علة كالمشقة بالنسبة للسفر فانها أمر مناسب لشرع القصر ، واختلاط الأنساب بالنسبة للزنا فانه أمر مناسب لشرعية الحد .

والثانى : ما يترتب على التشريع من مصلحة أو دفع مفسدة ، كدفع المشقة بالنسبة لشرعية القصر ، ودفع مفسدة اختلاط الأنساب ، أو تحصيل مصلحة حفظ الأنساب بالنسبة لتحريم الزنا ووجوب الحد . ولذلك ورد فى شروط العلة شرطان اشتبه الأمر فيهما على بعض الكاتبين فحكم عليهما بالتكرار بناء على ظن اتحاد المراد من الحكمة فيهما . وهذان الشرطان فى العلة بمعنى الوصف ؛ أحدهما أن تكون مشتملة على حكمة تبعث المكلف على الامتثال وتصلح شاهدا لإناطة الحكم بالعلة كحفظ النفوس . وثانيهما أن تكون وصفا ضابطا لحكمة لا نفس الحكمة ، كالسفر فى جواز القصر ، فان السفر وصف ظاهر ضابط لحكمة وهى المشقة المناسبة لشرع الحكم ، وهو التخفيف .

وتبع هذا الاشتباه تأويل المشقة فى الثانى بدفعها ، والحاكون للخلاف ، منهم من بيّن الحكمة المختلف فيها بالتمثيل كالأسنوى ، فإنه مثل بالمشقة واختلاط الأنساب وهما للحكمة بالمعنى الأول ؛ ومنهم من أشار إليها فى كلامه كالعضد فى شرحه على مختصر ابن الحاجب .

وقد قال شيخ مشايخنا الشيخ بخيت فى حواشيه على الأسنوى : إن الحكمة التى وقع الخلاف فيها هى الوصف المناسب لشرعية الحكم كالمشقة ، لا المترتبة على شرع الحكم من جلب مصلحة أو دفع مفسدة ، مستندا فى ذلك إلى عبارة العضد .

ومع ذلك فإن الكلام لا يزال فى مجال النظر ، لأن العبارات مختلفة فى التعبير عن تلك الحكمة . فالشاطبى عند حكاية اصطلاحه فى العلة المتقدم ذكره يقول : « والحاصل أن العلة هى المصلحة نفسها والمفسدة نفسها » . والرازى فيما نقله الأسنوى عنه فى بحث المناسبة يقول : « لا يجوز تعليل الأحكام بالمصالح والمفاسد »

والشوكانى فى إرشاد [1] الفحول عند حكاية المذاهب يقول ، وهل يجوز كونها نفس الحكمة وهي الحاجة إلى جلب مصلحة أو دفع مفسدة؟ قال الرازى فى المحصول : يجوز ، وقال غيره : يمتنع ، وقال آخرون : إن كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز التعليل بها ، واختاره الآمدى والصفى الهندى .

والآمدى فى هذا المقام عند الاستدلال على منع التعليل بالحكمة إذا كانت خفية يقول ، إن الإجماع منعقد على صحة تعليل الأحكام بالأوصاف الظاهرة المنضبطة المشتملة على احتمال الحكم ، كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لحكمة الزجر أو الجبر ، وتعليل صحة البيع بالتصرف الصادر من الأهل فى المحل لحكمة الانتفاع ، وتعليل تحريم شرب الخمر وإيجاب الحد به لحكمة دفع المفسدة الناشئة منه ونحوه . والبنانى فى حواشيه على جمع الجوامع ينقل عن صاحب المقترح أن المانع من التعليل بالحكمة هو أنها متأخرة عن الحكم وجودا فلا تعرفه » .

فأنت ترى أن كلمة المصلحة والمفسدة فى كلام الشاطبى ، والمصالح والمفاسد فى كلام الرازى ، ظاهرة فيما فى الفعل من نفع أو ضرر ، أو ما يلحق العبد من منفعة أو مضرة بسبب الفعل المحكوم فيه بالإباحة أو المنع . وظاهر كلام الآمدى أنه فى الحكمة المترتبة على التشريع ، فإن الزجر والانتفاع ودفع المفسدة الناشئة من شرب الخمر صريح فيها . وكذلك دليل صاحب المقترح ، لأن الذى يتأخر عن الحكم هو مصلحة التشريع . على أن تمثيلهم للحكمة بمعنى الأمر الخفى مختلف بالنسبة إلى الأفعال ؛ ففى البيع يقولون : الحكمة التى هى العلة على الحقيقة هى الرضا الذى هو مظنة الحاجة . وفى القتل العمد يقولون : إن العمدية هى الحكمة وهى العلة على الحقيقة ، ولما كانت خفية نيط الحكم وهو وجوب القصاص بالوصف الظاهر وهو استعمال الجارح ؛ وهما كما ترى غير ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر ، وكان الظاهر أن يقال فى البيع : إن حكمته هى حاجة الناس إليه أو ما فيه من نفع . وفى القتل : هى إهدار الدماء ووقوع النزاع بين الناس على نهج ما صرحوا به فى الزنا من أن حكمته اختلاط الأنساب ، وفى السفر : المشقة . وعلى كل حال فالكلام هنا لا يخلو من إشكال .

---

(١) ص ١٨٢

ونحن نسوق لك أدلتهم كما قالوها :

استدل المانع مطلقا ، أولا : بأن القدر الحاصل من المصلحة فى الأصل وهو الذى رتب الشارع عليه الحكم فيه ، لا يعلم وجوده فى الفرع ، لكون المصالح والمفاسد من الأمور الباطنة التى لا يمكن الوقوف على مقاديرها ، ولا امتياز كل واحدة من مراتبها التى لا نهاية لها عن الرتبة الأخرى ، وحينئذ فلا يجوز للمستدل إثبات حكم الفرع بها . فمثلا : المشقة مراتبها مختلفة ، فلو عللنا إباحة القصر بها للزم تعدية الحكم الى من لم يبح الله لهم القصر ، أو منع بعض من أبيح لهم منه ؛ وذلك لأنا لو اعتبرنا مطلق المشقة لتعدّى الحكم الى غير المسافر من كل صاحب عمل شاق ، وبهذا تسقط العبادات عن كثير . ولو اعتبرنا مشقة خاصة وهى الشديدة لمنع بعض المسافرين كالملوك المترفين ، وفى هذا مخالفة للمشروع ومعارضة لكتاب الله . من أجل ذلك نيط الحكم بوصف ظاهر منضبط وهو السفر .

وثانيا : بأنه لو جاز لوقع من الشارع ، للقطع بأنها إذا وجدت الحكمة التى هى المقصود الأصلى المطلوب بالذات من غير مانع ، ربط الشارع الحكم بها لا بمظنتها التى ربما توهم أنها المقصود ، واللازم منتف بحكم الاستقراء .

وثالثا : بأنه لو جاز لم يعتبر الشارع المظان عند تحقق خلوها عن الحكمة ، إذ لاعبرة بالمظنة فى مقابلة المئنة ، واللازم منتف ، لأنه قد اعتبرها حيث ناط الترخص بالسفر وإن خلا عن المشقة كسفر الملوك ، ولم ينطها بالحضر وإن اشتمل على المشقة كما فى الحالين ؛ فدل ذلك على أن المعتبر وجودا وعدما هو المظنة دون الحكمة .

هكذا استدل لهذا المذهب الأسنوى فى شرح المنهاج ، والسعد فى حواشى الشرح العضدى . وقد أجاب المجوزون عنها بما يأتى :

فقالوا فى الجواب عن الدليل الأول : إنه وقع الاتفاق على جواز التعليل بالوصف المشتمل على الحكمة ، ولا يعقل معرفة اشتمال الوصف عليها بدون العلم بها ، كالسفر فانه علة للقصر لاشتماله على المشقة لا لكونه سفرا ، فاذا جاز التعليل بما هو مظنتها المتوقف عليته عليها ، جاز التعليل بها ، وحينئذ فاذا حصل الظن بأن الحكم فى الأصل لتلك المصلحة أو المفسدة المقدرة ، وحصل الظن أيضاً بأن تلك

المصلحة أو المفسدة حاصلة فى الفرع ، لزم بالضرورة حصول الظن بأن الحكم قد وجد فى الفرع ، والعمل بالظن واجب .

وأنت إذا علمت أن مناط الاستدلال هو أن القدر الذى رتب الشارع عليه الحكم فى الأصل لا يعلم وجوده فى الفرع بعينه لاختلاف مراتبه ، أدركت ما فى هذا الجواب من نظر ، لأن المستدل يريد قدراً معيناً منضبطاً ؛ وهو متأثر فى هذا بأن العلة معرفة ، واختــــلاف مراتب الحكمة يؤدى الى التجهيل ، فكيف يكون معرفا .

والجواب الصحيح : أنه اذا كانت الحكمة كما وصفها المستدل مختلفة المقادير ، لا يجوز التعليل بها ، بل يعلل بما هو مظنتها ، ويكفى بمجرد ظن اشتمال الوصف عليها فى التعليل به . أما إذا كانت ظاهرة منضبطة فلا محظور فى التعليل بها ، وحينئذ يقوم هذا الدليل فى وجه المجوّز مطلقا .

وأجاب السعد تبعا للعضد عن الدليلين الثانى والثالث بمنع الملازمة فيهما مستندا إلى انتفاء حكمة ظاهرة منضبطة من جملة مايقصده الشارع فى أحكامه . ولا خفاء فى أن وقوع اعتبار الشارع إياها وعدم اعتبار المظان الخالية عنها فرع وجودها ، وفرض الوجود ، لا يستلزم الوجود ، فلذا كان الواقع اعتبار المظنة دون الحكمة ، وحين اعتبرت المظنة لم يرد سفر الملوك ولا حضر الحمالين ، لأن مظنة الشىء لا يجب اطرادها بمعنى إذا وجدت وجدت الحكمة ، ولا انعكاسها بمعنى إذا انتفت انتفت الحكمة . وهذا الجواب يفيد أن المسألة فرضية لا حقيقة لها ، بمعنى لو فرض وجود حكمة ظاهرة منضبطة هل يجوز التعليل بها .

وإذا انتهت المسألة إلى هذا الوضع ظهر ما فى أدلة النافى من منافاة لمذهبه بعد ما اتفق مع المجوزين على أن هذا الوصف الظاهر الذى هو مظنة الحكمة لا يكون علة بذاته بل باعتبار اشتماله على الحكمة فهو تابع لها ، وأن المانع من جعلها علة هو خفاؤها أو اضطرابها ، فإذا فرض وزال المانع جاز التعليل بها ، وإنكاره حينئذ يكون مكابرة .

استدل المجوز مطلقا : بأنه وقع الاتفاق على جواز التعليل بالمظنات لا لذاتها بل لأجل تلك الحكم ، فإذا جاز التعليل بالتابع جاز التعليل بالمتبوع بل كان أولى .

والجواب : أنه لا نزاع فى أن الوصف تابع ، ولكن السبب فى إناطة الحكم بالأوصاف الظاهرة تبعا للحكمة هو اضطراب الحكمة أو خفاؤها ، وما دام هذا المانع موجودا امتنع التعليل بها ، ولو كان مجرد التبعية مجوزا كما يدعى هذا المستدل لما كان هناك حاجة إلى إناطة الحكم بالوصف الظاهر ، وهو غير المتفق عليه .

وأما المفصل فاستدل على جوازه بالظاهرة المنضبطة : بأنا أجمعنا على أن الحكم إذا اقترن بوصف ظاهر منضبط مشتمل على حكمة غير منضبطة بنفسها ، أنه يصح التعليل به وإن لم يكن هو المقصود من شرع الحكم ، بل ما اشتمل عليه من الحكمة الخفية ؛ فاذا كانت الحكمة وهى المقصودة من شرع الحكم مساوية للوصف فى الظهور والانضباط ، كانت أولى بالتعليل بها .

وأورد على هذا بأن الجواز فرع إمكان ذلك ، وهو غير مسلم ؛ لأن الحكمة راجعة إلى الحاجات إلى المصالح ودفع المفاسد ، والحاجات مما تخفى وتزيد وتنقص ، فلا تكون ظاهرة ولا منضبطة . وإن سلمنا إمكان ذلك نادرا غير أنه يلزم من التوسل إلى معرفتها فى آحاد الصور نوع عسر وحرج ، ولا يلزم ذلك فى معرفة الضوابط الجلية لأنه يكفى فيها احتمال اشتمالها على الحكم فى الغالب ، والحرج مدفوع عنا بقوله تعالى « وما جعل عليكم فى الدين من حرج » . .

والجواب : أن هذا مفروض فيما إذا كانت ظاهرة منضبطة ، وحينئذ تكون مساوية للضوابط الظاهرة .

واستدل على المنع فيما إذا كانت خفية أو مضطربة : بأنها فى هذه الحالة لا يمكن الوقوف على القدر الذى هو مناط الحكم حتى يعلل به ، وفى مثل هذا يردّ الشارع الناس إلى المظان دفعا للحرج والعسر عنهم والتجهيل فى الأحكام .

وبأنه لو جاز بها على هذه الحالة لما لجأ الشارع إلى الضوابط الظاهرة ، واللازم باطل : ولأن البحث عنها حينئذ مما يفضى إلى الحرج وهو مدفوع عنهم . وقد أطال الآمدى فى الاعتراض والجواب بما لا يخرج عن المناقشات فى الأدلة السابقة .

ومن هذه المناقشات يتبين لنا رجحان مذهب المفصلين .

وقد كان يكفى الباحث فى مسائل الأصول بوضعها الموجود فى الكتب

الوقوف عند هذا القدر، وهو سرد المذاهب والاستدلال عليها، ومناقشة الأدلة والترجيح بينها، واختيار المذهب الراجح فى نظره بعد سلامة أدلته.

غير أن فى المسألة شيئا يلفت النظر، وهو أن القوم اتفقو وهم سائرون فى طريق الاستدلال على أن تعليلا كهذا لم يقع فى الشرع، وأن الكلام فرض فرضا، يعنى لو فرض وجود حكمة منضبطة ظاهرة هل يجوز التعليل بها؟

وليت شعرى كيف تفرض هذه المسألة وكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم فيهما كثير من هذا النوع؟! ألا ترى قوله تعالى فى تعليل تقسيم الفيء: «كيلا يكون دُولة بين الأغنياء منكم»، وفى نكاح رسول الله لزينب «لكى لا يكون على المؤمنين حرج»، وفى تحريم الخمر «إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر» الآية. وفى النهى عن سب آلهة المشركين: «ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عَدْواً بغير علم»، وفى الأمر بإعداد العدة: «وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم»، وفى أخذ الزكاة منهم: «خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها»، وما شابه ذلك.

وهل هذا إلا تعليل بما فى الشيء الذى حرمه من مفسدة، وبما فى المباح والمشروع من منفعة لمن تأمل الآيات؟. وفى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم»، «أخشى أن يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه»، «إنك إن فعلت ذلك نفهت نفسك وهجمت عينك»، «لولا أن يتتابع السكران والغيران»، «لو لا أن قومك حديثو عهد بشرك لبنيت البيت على قواعد إبراهيم»، وقوله لمن جاءه بكل ماله متصدقا به بعد أن رده عليه: «ينطلق أحدكم فينخلع من ماله ثم يصير عيالا على الناس»، «انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما».

فهذه الأحاديث وقع فيها التعليل بما فى الشيء من نفع أو ضرر الذى هو معنى الحكمة؛ فقد جعل ما فى الجمع بين المرأة وعمتها من مفسدة قطيعة الرحم علة لمنع الجمع، وما يترتب على قتل المنافقين من مفسدة نفور الناس عن الاسلام علة لعدم إباحة قتلهم، وما يترتب على مواصلة الصوم والعبادة من الضعف علة

للنهى عن المواصلة ، وما يترتب على رد البيت الى قواعده الأصلية من مفسدة نفورهم علة للامتناع عن فعله ، وما يترتب على التصدق بكل المال من مفسدة الفقر وسؤال الناس علة لامتناعه عن قبوله وعدم تجويزه ، وما يترتب على النظر الى المخطوبة من مصلحة التأليف بين الزوجين علة لإباحة النظر .

فإن أراد هؤلاء بعدم الوقوع أنه لم يرد عن الشارع تعليل للأحكام بالحكمة فالواقع يكذبه ، وإن أرادوا أمرا وراء هذا فما هو حتى نتكلم معهم فيه ؟ لعلهم يقولون : ليس مرادنا منع مجرد التعليل بالحكمة حتى يعترض علينا بما ورد فى الآيات والأحاديث ، بل أردنا منع التعليل على وجه تكون الحكمة فيه أمارة يعرف بها مواضع الحكم ، كما جعل الأسباب الظاهرة أمارات على أحكامها المرتبطة بها كالسفر لإباحة القصر ، والقتل لوجوب القصاص ، والزنا لوجوب الجلد . وبعبارة أوضح : إن كلامنا فى علة القياس التى يعدّى بها الأحكام من محال النصوص الى غيرها ، وهذا نوع من العلل مغاير لما جاء فى تلك النصوص فانه علل التشريع ؛ فمثلا أن الله قسم الفيء ولم يتركه موكولا إليهم لما فى الترك من مفسدة وهى تداول الأغنياء له وحرمان الفقراء منه ؛ وحرم الخمر لما فى شربها من إيقاع العداوة والبغضاء بين الناس ... الخ . وأمر باعداد العدة لأجل إرهاب الكفار ، ونهى عن سب آلهة المشركين لما يؤدى إليه من التوسل الى سب المولى جل وعلا . والرسول صلى الله عليه وسلم حرم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها لما فيه من مفسدة قطيعة الرحم ، ونهى ابن عمرو عن مواصلة العبادة لما يترتب عليها من مفسدة الضعف الشديد الخ ؛ وهذه العلل لم يرد الشارع تعدية الأحكام بها ، بل أراد بيان حكمته فى تشريع أحكامها ، كى يسارع الناس الى الامتثال إذا علموا ما فيها من جلب مصالحهم ودفع المفاسد عنهم . وقد صرح الجصاص فى أصوله بالتغاير بين النوعين ، وتقدمت عبارته فى المسألة السابقة .

وما إن وصلت الى هذا الحد ، وعرفت أن القوم اصطلحوا على معنى للعلة ، وأن نزاعهم وقع فيه لا فى غيره ، كدت أومن بكلامهم وأصدق بحقيقه استقرائهم ، وأجزم بأن المسألة مفروضة ، لولا ماوجدته فى بحوثهم مما يخالف ذلك . وجدتهم فى مسلك النص على العلة يمثلون بهذه الآيات وتلك الأحاديث وغيرها ، ويفصّلون أنواع النص على العلة الى صريح وإيماء وقاطع وظاهر ، ويخلصون من هذا

كله الى أن ورود الحكم بهذه الصفة يفيد صراحة أو إيماء أن المذكور علة للحكم ، فعاودنى الشك مرة أخرى .

فإن قال قائل : إن ما ذكروه فى ذلك الموضع لا يرد نقضا عليهم لأنهم قالوه على سبيل المثال توضيحاً للقاعدة وبيانا لما يفهم منه التعليل فى كلام الشارع فقط ، لا أنهم أرادوا به الحكم على كل ما ورد فى كلام الشارع بأنه علة يعدّى بها الأحكام ، وإلا ففيه كثير من العلل القاصرة التى لا تتعدى مواضعها ـ أجبناه بأننا لا ندعى ذلك فى كل ما علل به ، بل نقول : إن الكل صالح للتعليل وصفا كان المذكور أو حكمة ، والأمر فى التعدية موقوف على إمكانها بوجود العلة فى محل آخر غير ما نص عليه وعدم المانع من ذلك ، لا فرق بين نوع ونوع ، واصطلاحهم فى العلة لا يعفيهم من ذلك .

ولو جاريناهم فى قصر التعدية على الأوصاف لما نفعهم ذلك فيما يريدون ، لأنا وجدنا الأوصاف التى قالوا عنها إنها علل ، ليس فيها تعدية ، بل الحكم فى جميع المحال ثابت بمنطوق النص ولاحاجة الى القياس ؛ فمثلا آيات القتل والسرقة والزنا رتب الشارع الحكم فيها على ذلك الوصف متى وجد . والعربى الذى نزل القرآن بلغته يفهم منها عموم الحكم لجميع الأفراد المنطوية تحت ذلك المفهوم وإن لم يعرف القياس والتعدية ، فأين العلة المتعدية ؟ ومسألة السفر والقصر فيه التى جعلها مانعو التعليل بالحكمة متكأ لهم فى الذهاب الى الأوصاف وإهدار الحكم ، ليس فيها تعدية ، ولم يجن المتكلمون فيها بعد طول الجدال فائدة ، فلا عُدّى الحكم الى غير المسافر ، ولا مُنع الملك المرفه .

هذا وقد قرر العلماء أن مسائل العبادات لا دخل للتعليل فيها ، ولا اعتبار للمناسبة فى أحكامها ، حتى إذا وجد فى بعضها ما يظن فيه المناسبة قالوا : إنه معدول به عن سنن القياس ، ومثله لا يقاس عليه .

ولو رجعنا بهؤلاء الأصوليين الى كتبهم فى الفروع ، لوجدناهم خالفوا هذا المتفق عليه هنا . وجدناهم يعللون فى مسائل كثيرة بالضيق والحرج والمشقة والحاجة والمصلحة . وهل هذه العلل إلا من نوع الحكمة التى لدعوا عدم وقوع التعليل بها ؟ .

فإن عادوا مرة أخرى وقالوا إننا نسمي ما ورد فى القرآن والسنة تعليلا ، ونعترف بأن المذكور مع الحكم علة له ، وأن ورود النص بهذه الصفة يفيد التعليل بأى نوع وصفا كان أو حكمة ؛ ولكننا نبحث عن طريقة تعليل المجتهد للأحكام لأجل القياس وكيفية استنباطه لها ، والمجتهد بهذا الاعتبار لا يمكنه إدارة الحكم على المصالح والمفاسد لاختلاف درجاتها وخفائها ، بل لابد له من البحث عن أوصاف ظاهرة منضبطة فى نفسها تكون مظنة لتلك الحكم حتى ينضبط اجتهاده ويصح قياسه ـ قلنا لهم : إن هذا مع ما فيه من الانتقال من موضوع البحث ، وهو دعوى عدم وقوع التعليل بالحكمة ، لا يتفق ومسلك الأئمة أهل الاجتهاد المطلق ؛ لأنا نعلم قطعا أن المجتهد فى عصر الصحابة ومن بعدهم من الذين تقدموا على عصر الفقه التقديرى حينما كانت تنزل به الحادثة أو يسأل عنها ، يبحث عن النص ، فإن لم يجده اجتهد فيها مستندا الى روح التشريع ومقاصد الشريعة ، وما كان يلجأ الى هذه الصور والرسوم التى وضعها المتأخرون ، بل كان يزن الشيء فى غير العبادات وما شاكلها بما يترتب عليه من نفع أو ضرر ، ثم يصدر حكمه تبعا لذلك . وما تقدم من تعليلاتهم شاهد صدق على ما نقول ، حتى إنك تراهم إذا ما ورد النص خاصا بظاهره عللوه بذلك ، ثم عدوا حكمه الى غير محله .

ألا ترى موقف الصحابة رضى الله عنهم من حديث « لا تقطع الأيدى فى السفر » وهو خاص بلفظه فى النهى عن القطع ؛ عللوه بما يترتب على القطع من مفسدة ، ليعم الحدود كلها ، فقالوا « لا تقام الحدود فى دار الحرب مخافة أن يلحق أهلها بالعدو » أليس ذلك تعليلا بالحكمة ؟ أليس ذلك تعدية بعلة هى حكمة ؟

ألا ترى قول عمر رضى الله عنه لحذيفة « إنى أخاف أن يقتدى بك المسلمون فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن ، وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين » وقوله فى منع تقسيم أرض السواد لما فتحت «لولا أن أترك آخر الناس ببانا ليس لهم من شيء الخ » . وقول عثمان فى تعليل إتمام صلاته فى السفر « ولكنى إمام الناس فينظر الى الأعراب وأهل البادية أصلى ركعتين فيقولون هكذا فرضت » . وقول ابن عبد الله ابن عمر فى شأن خروج النساء الى المساجد « والله لا نأذن لهن فيتخذنه دغلا » .

وقول عروة فى قبول توبة المتلصص: «لو قبل ذلك منهم اجترءوا عليه وكان فسادا كبيرا» الى غير ذلك من التعليلات وكلها حكمة.

وأما الأئمة فى عصر الفقه التقديرى فقد كان لكل واحد منهم قواعد عامة أخذها من مجموع الأدلة؛ فرض المسائل وفصل لها أحكامها على ضوء هذه القواعد وما فهمه من سر التشريع، ولم يمتنع هؤلاء من التعليل بما سماه الاصوليون حكمة، وهى ما يترتب على الفعل من مفسدة أو مصلحة، بل عللوا الأحكام المنصوصة بذلك.

وإليك شيئا مما وقفت عليه من هذه التعليلات:

يقول أبو حنيفة رضى الله عنه: «إذا كان السبى[1] رجالا ونساء وأخرجوا الى دار الاسلام فأنى أكره أن يباعوا من أهل الحرب فيتقووا». فقد علل كراهة بيع السبى لأهل الحرب بما يترتب على البيع من مفسدة هى تقوية العدو المضرة بالمسلمين. وفى موضع آخر يقول[2]. «وإذا أصاب المسلمون غنائم من متاع أو غنم فعجزوا عن حمله ذبحوا الغنم وحرقوا المتاع وحرقوا لحوم الغنم كراهية أن ينتفع بذلك أهل الشرك». فقد علل ذلك بانتفاع أهل الشرك، وهو ما يترتب على الترك من مفسدة.

وقال أبو يوسف: سئل أبو حنيفة رضى الله عنه «أيكره أن يؤدى الرجل الجزية من خراج الأرض؟ فقال: لا؛ إنما الصغار خراج الأعناق». فقد علل عدم كراهية ذلك بأنه لا يترتب عليه صغار ولا ذلة. وهو إشارة لقول الله سبحانه «حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون».

والإمام مالك رضى الله عنه أفتى الأمير حين أراد أن يرد البيت[3] على قواعد ابراهيم «لا تفعل لئلا يتلاعب الناس ببيت الله». وهذا كما ترى تعليل بما يترتب على الفعل من مفسدة.

وروى أبو داود[4] بسند عن مالك عن نافع عن ابن عمر قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يسافر بالقرآن الى أرض العدو» قال مالك:

---

(١) الرد على سير الأوزاعى ص ٦١ (٢) نفس المرجع صـ ٨٣

(٣) الموافقات جـ ٤ صـ ١٩٧ (٤) السنن جـ ٣ صـ ٣٦

«أراه مخافة أن يناله العدو» . فقد علل نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم بما يترتب على الأمر من مفسدة .

وفى الموطأ قال يحي[1] قال مالك «وإنما فرق بين القسامة فى الدم والأيمان فى الحقوق : أن الرجل إذا داين الرجل استثبت عليه فى حقه ، وأن الرجل إذا أراد قتل الرجل لم يقتله فى جماعة من الناس وإنما يلتمس الخلوة . قال : فلو لم تكن القسامة إلا فيما تثبت فيه البينة ولو عمل فيها كما يعمل فى الحقوق ، هلكت الدماء واجترأ الناس عليها إذا عرفوا القضاء فيها ، ولكن إنما جعلت الى ولاة المقتول يبدءون بها فيها ليكف الناس عن القتل ، وليحذر القاتل أن يؤخذ فى مثل ذلك بقول المقتول» . قال هذا بعد بيان مذهبه فى القسامة من أنها تجب بأحد أمرين : قول المقتول : دمى عند فلان ، أو بمجىء ولاته بلوث يدل على القاتل وإن لم يكن قاطعا . ولما كان هذا مخالفا للحديث المشهور «البينة على المدعى واليمين على من أنكر» ذكر الفرق وعلله بما قاله : «هلكت الدماء واجترأ الناس عليها» . وهو تعليل بما يترتب على الأمر من المفسدة والضرر . ويقول رضى الله عنه فى حكم[2] صيام أيام شوال الأولى : «وإن أهل العلم يكرهون ذلك ويخافون بدعته ، وأن يُلحق برمضان ما ليس منه أهلُ الجهالة والجفاء لو رأوا فى ذلك خفته على أهل العلم ورأوهم يعملون ذلك» . وهو تعليل بما يترتب على الأمر من مفسدة .

ويقول فى تعليل عدم[3] وجوب الصدقة على أهل الذمة والمجوس فى نخيلهم وكرومهم ومواشيهم : «لأن الصدقة إنما وضعت على المسلمين تطهيرا لهم وردًا على فقرائهم ، ووضعت الجزية على أهل الكتاب صغارا لهم» وهو تعليل بالمصلحة ، وإشارة إلى ما صرح به القرآن .

وروى أشهب عن[4] مالك أنه قال لمن سأله عن التسعير : إذا سعر الإمام عليهم قدر ما يرى من شرائهم فلا بأس به ، ولكنى أخاف أن يقوموا من السوق .

---

(١) المنتقى شرح الموطأ جـ ٧ ص ٦١
(٢) المنتقى جـ ٢ ص ٧٦
(٣) جـ ٢ ص ١٧٦
(٤) جـ ٥ ص ١٨

ويروى الباجي [1] عن ابن حبيب فى هذا أنه ينبغى للإمام أن يجمع وجوه أهل السوق ويحضر غيرهم استظهارا على صدقهم ، فيسألهم عن البيع والشراء والأسعار ويسعر بما فيه رضاهم ورضا العامة حتى لا يضر بالفريقين . ثم قال : « أما إذا سعر عليهم بما فيه إجحاف لهم ، ولا ربح فيه ، فإنه يؤدى إلى فساد الأسعار ، وإخفاء الأقوات ، وإتلاف أموال الناس » .

ويروى عن الإمام [2] فى مسألة تضمين الصناع فيقول : « قال مالك فى المدونة والموازية وغيرهما : وذلك لمصلحة الناس وإذ لا غنى للناس عنهم ، كما نهى عن تلقى السلع وبيع الحاضر للبادى للمصلحة . وبمثل ذلك ضمن الأكرياء الطعام خاصة للمصلحة . وما أدركت العلماء إلا وهم يضمنون الصناع » .

وكذلك روى عنه [3] رضى الله عنه « أنه أجاز الجهاد مع أمراء الجور ، وقال : لو ترك ذلك لكان ضررا على المسلمين » . . ومن هذا ما روى عنه من تعليل منع إمرار الماء فى أرض الجار بما يترتب عليه من المفسدة . وسيأتى فى فصل تبدل الأحكام بتبدل المصالح .

وهذا أبو يوسف [4] فى رده على أبى حنيفة رضى الله عنه فى جعله للفرس سهما واحدا معللا ذلك بقوله : لا أفضل بهيمة على رجل مسلم ، يقول : « ليس ذلك على وجه التفضيل ، ولو كان على وجه التفضيل ما كان ينبغى أن يكون للفرس سهم وللرجل سهم ، لأنه قد سوى بهيمة برجل مسلم ، إنما هذا على أن يكون عُدة الرجل أكثر من عدة الآخر ، وليرغب الناس فى ارتباط الخيل فى سبيل الله ؛ ألا ترى أن سهم الفرس إنما يرد على صاحب الفرس فلا يكون للفرس دونه » ؟ فقد علل بما يترتب على الحكم من مصلحة ، وهى ترغيب الناس فى تكثير العدة المقوية للمسلمين .

وفى موضع آخر [5] يقول معللا تصديق الرجل الثقة الأمين فى أن المال

---

(١) المنتقى جـ ٥ صـ ١٩

(٢) المنتقى جـ ٦ صـ ٧٢

(٣) الموافقات جـ ٢ صـ ١٥

(٤) الخراج صـ ١١

(٥) صـ ١١٢

الذى وجد مع اللصوص ماله ، بأنه ربما لا يمكن الرجل البينة على متاع أو مال أنه له ، وهو فى نفسه ثقة ليس ممن يدعى ما ليس له » .

ويقول محمد بن الحسن[1] « وأما تلقى السلع فكل أرض يضر بأهلها فليس ينبغى أن يفعل ذلك بها ، فإذا كثرت الأشياء بها حتى صار ذلك لا يضر بأهلها فلا بأس بذلك إن شاء الله » . فقد علل المنع بالضرر وجوازه بعدم الضرر ، فلم يأخذ النهى على عمومه أو إطلاقه ، بل نظر لمقصود الشارع من نهيه فناط الحكم بالضرر وجعله علامة عليه يعرف به ، وهو من الحكمة المتنازع فيها .

ويشبه هذا التعليل ما قاله الامام الشافعى رضى الله عنه فى رسالته[2] عند الكلام على حديث « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم الرجل عن أن يخطب على خطبة أخيه » . قال : إن ذلك النهى ليس على إطلاقه بل فى حالة خاصة وهى ما إذا أذنت فى نكاح الأول ، وعبارته « فنهى عن خطبة المرأة إذا كانت بهذه الحال ، وقد يكون أن ترجع عمن أذنت فى إنكاحه فلا ينكحها من رجعت له ، فيكون فساداً عليها وعلى خاطبها الذى أذنت فى إنكاحه » . فقد قصر النهى على هذه الحالة مبينا علة النهى ، وهى مفسدة ذلك الفعل .

وبعد : فتلك طائفة من تعليلات الأئمة رضى الله عنهم بالحكمة ، وإنما سقتها هنا رداً على هؤلاء الأصوليين المنكرين لجواز التعليل بها مطلقا ، والذين أجازوه وفرضوا عدم وقوعه . وليس من غرضنا أن نثبت أنهم ما كانوا يعللون إلا بها ، ويتحرزون من التعليل بالأوصاف ، بل لنثبت أنهم عللوا بالأمرين .

والذى يظهر لى — والله أعلم — أن منع هؤلاء التعليل بالحكمة لم يكن لأنه لم يرد فى الشرع ، أو أن الأئمة لم يعللوا بها ، بل ذلك فى المناظرة فقط ، بعد أن عرفنا أن هذا العلم جاء وليد المناظرات بين أتباع الأئمة ، فحاولوا ضبط المذاهب وأقيستها بعلل شاملة ظاهرة ليست على غرار تعليلات الأئمة .

يدلنا على ذلك أولاً : ما قالوه فى بحث الاعتراضات . ففى التحرير وشرحه : « وثالثها كون الوصف خفيا كالرضا ، ويجاب عنه بضبط الوصف بضابط ظاهر كالصيغة الدالة على الرضا ، فيدور الحكم عليها كصيغ العقود . ورابعها : كون

(١) التعليق الممجد ص ٣٣٦   (٢) ص ٣٠٩

الوصف غير منضبط كالحكم ، وهى الأمر الباعث من المقاصد والمصالح ، وهى ما يكون لذة أو وسيلتها كالحرج فإن فى نفيه لذة ، والزجر فانه وسيلة للذة الدنيوية والأخروية ، لأنها مراتب مختلفة ولا يمكن الوقوف على حقيقة المراد . وجوابه بإبداء الضابط بنفسه أى بأظهار المراد بهما وهو ما يطلق عليه المشقة والمضرة عرفا ، أو أن الوصف نيط بمنضبط كالسفر نيط حصول المشقة به ، والحد المحدود شرعا نيط القدر المعتبر فى حصول الزجر به .

وثانياً : ما صرح به بعض الفقهاء فى بعض الأحكام من أن العلل الحقيقية لها هى الحكم ولكن ترك أصحاب المذاهب التعليل بها خوفا من نقض يرد عليهم بفرع من فروع المذهب كما نبه على ذلك ابن الهمام فى علة الربا ، وقد تقدمت عبارته .

وثالثاً : تصريح جمهرتهم بأن الوصف ضابط للعلة لا نفس العلة ، ومحاولتهم ضبط هذا الضابط بضوابط عامة . ويظهر ذلك واضحا فى تقسيمهم الوصف الى طردى وشبهى ومناسب ، والأخير الى أقسام كثيرة من نواح متعددة . وسيأتى ذلك ، إن شاء الله .

خاتمة الفصل

فى المقارنة بين الطريقتين : طريقة الصحابة ومن بعدهم ، وطريقة الأصوليين ، وهل بينهما تخالف فى الواقع ؟

ظهر مما تقدم أن الطريقة الأولى تعليل بالمصلحة ووزن للأمور بما يترتب عليها من نفع أو ضرر ، وأن الأصوليين جاءوا بطريقة أخرى . وإنه ليخيل للناظر فى أصولهم واتفاقهم على التعليل بالأوصاف مع اختلافهم فى التعليل بالحكم والمصالح وفرضهم الكلام فيه فرضا ، أن الطريقتين على طرفى نقيض .

ولكن هذا الظن على إطلاقه لا يتفق والحقيقة الواقعة . وعلى مريد المقارنة أن يفرد كل مذهب بالنظر جامعا له أطرافه غير مهمل الظروف التى أحاطت بكل طائفة حتى ذهبت الى ما نقل لنا عنهم . ونحن إزاء هذه القضية نرى أصحاب الطريقة الثانية انقسموا إلى قسمين : فريق اعترف بتعليل أحكام الله بالحكم والمصالح مجوزا ذلك فى الفروع ، وهم أصحاب التعريف بالموجب أو الباعث أو المؤثر ، ولكنهم نقلوا التعليل الى الأوصاف رغبة فى ضبط العلل بما هو ظاهر منضبط ، وليتحد موضع النزاع بينهم وبين أصحاب المعرّف ، ولو فى الصورة .

وطريقة هؤلاء لا تخالف طريقة السلف فى الواقع ، لأن مدار التعليل على الحكم والمصالح ، وهى العلل الحقيقية عندهم ، كما صرحوا بذلك فى كتبهم وشروطهم فى العلة . ومخالفتهم فى الضبط بالأوصاف لا تؤثر حيث اضطروا لها اضطرارا . فإن الصحابة رضى الله عنهم لم يريدوا بتعليل الأحكام تأليف قواعد يسيرون عليها فى الاجتهاد ، كما أنهم لم يختلفوا فى هذا الأصل اختلاف من بعدهم ، بل كان غرضهم الأول هو استنباط أحكام ماجد من الحوادث ، فلا عليهم إذاً أن يقدروا كل حادثة بظروفها ، وينظروا إلى كل مصلحة بخصوصها . وقد وهبهم الله سبحانه من نور البصيرة ما يهديهم إلى الصواب غالبا .

وأما هؤلاء فوجدوا الفروع بأحكامها منقولة عن أئمتهم مجردة من العلل . والمناظرات تدور بينهم فى كل حين وكل يبغى نصرة رأى أمامه الذى قلده فعللوا ،

وكان قصدهم ضبط القواعد وتأصيل الاصول ليخرجوا أحكام الحوادث ما ظهر منها؛ وما لم يظهر فرضوه فرضا ووضعوا له أحكاما على ضوء هذه القواعد. ومعلوم أن المصالح لا يمكن ضبطها بذاتها على وجه التحديد حتى تصلح لهذا الغرض، كما لا يمكن اعتبار كل ما يظن أنه مصلحة. والمصالح التى اعتبرها الصحابة رضى الله عنهم لم يضبطوها، والرواة تركوها كذلك من غير ضبط. من أجل هذا لجأ الأصوليون إلى الضبط بالأوصاف وهى صالحة له. والخلل الذى يتطرق إليها أهون مما يدخل غيرها فى نظرهم. ذلك عذر هؤلاء عندى فى تلك المخالفة الصورية.

وأما أصحاب المعرف النافون لتعليل أحكام الله، فإذا جمعنا لهم أطراف مذهبهم فى علمى الكلام والاصول من أنهم نفوا علل التشريع فى علم الكلام واصطلحوا على معنى آخر للعلة فى الأصول وهى المعرف، ومنعوا التعليل بالحكم، ومن صرح منهم بجواز التعليل بها فسروا مراده بما يدخل فى دائرة الأوصاف ـ غدا مذهبهم مخالفا لطريقة السلف. وأما إذا أبقينا الحكمة على ظاهرها من أنها ما يترتب على الفعل من مصلحة أو مفسدة، قربت طريقتهم إلى حد ما من تلك الطريقة السابقة.

بقى أن يقال إن الصحابة رضى الله عنهم عللوا بالمصالح ابتداء من غير تقييد بأصل معين يردّون إليه الحوادث، وهؤلاء عنُوا عناية تامة بالبحث عن الأصول المعينة، بل كانوا يبحثون عن علل تلك الأصول لأجل القياس عليها ما وقع وما لم يقع. وشتان ما بين الأمرين!.

يقول إمام الحرمين فى برهانه فى بحث الاستدلال: «إن من سبر أحوال الصحابة رضى الله عنهم، وهم القدوة والأسوة فى النظر، لم يرَ لواحد منهم فى مجالس الاستشوار تمهيد أصل واستثارة معنى ثم بناء الواقعة عليه، ولكنهم يخوضون فى وجوه الرأى من غير التفات الى الأصول كانت أو لم تكن».. وفى بحث تعليل الحكم الواحد (1) بعلتين يقول ردّا على من يدعى أن الصحابة ما كانوا يعللون بأكثر من علة واحدة ولو ثبت ذلك لنقل عنهم: «هذا لا حاصل له،

(1) ص ٢٣٢ .

فإن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كانوا يجرون على مراسم الجدليين من نظار الزمان فى تعيين أصل، والاعتناء بالاستنباط منه، وتكلف تحرير على الرسم المعروف المألوف فى قبيله، وإنما كانوا يرسلون الأحكام ويعلقونها فى مجالس الاستشوار بالمصالح الكلية » اهـ.

والجواب: أن هذا شيء آخر غير ما نحن فيه الآن، حيث الكلام فى نفس التعليل والشيء المعلل به، بصرف النظر عن كونه قياساً أو غير قياس. وإن كان هذا لا يمنعنا من التماس العذر لهم فى هذه المخالفة، فنقول:

إن مسلك الصحابة فى هذا هو المسلك الحق الذى يسير بالشريعة نحو غايتها المحمودة، الى حيث تسير بالناس وحوادثهم الى ما فيه سعادتهم، الى حيث تساير المدنيات المتجددة فى كل حين. وطريقتهم طريقة واقعية بعيدة عن الفرض والتقدير، لما لم يكن هناك طعن فى الاجتهاد واستعمال الرأى، إلا ما كان من معارضة أحيانا فى بعض الآراء الجزئية.

فلما مضى زمن هؤلاء الأعلام، وشاء الله انقسام العلماء الى فريقين: أهل رأى، وأهل حديث، حسب البيئة التى عاشوا فيها، والمدرسة التى تخرجوا منها - طعن أهل الحديث على أهل الرأى بأنهم يشرعون بالهوى ويتركون النصوص، وأخذوا فى محاربتهم والتشنيع عليهم فى كل مكان؛ فأخذ الآخرون بدورهم فى الدفاع عن أنفسهم ولكن من غير جدوى فى إقناع الخصوم، إلى أن جاء الإمام الشافعى رضى الله عنه وقام بنصرة الحديث وأهله، فلما أنسوا به وأنصتوا لكلامه، أخذ فى تقريب وجهة النظر بين الفريقين، واعترف بالرأى ولكن فى دائرة محدودة « دائرة القياس فقط »، كما قال المؤرخون للتشريع.

بعد ذلك تبعه العلماء فى تقوية هذا النوع من الرأى، ووحدوا الصفوف للدفاع عنه، وكرسوا جهودهم عليه، فردوا كثيرا من الشبه الواردة من المخالفين المنكرين له، وأرجعوا كثيرا من وجوه الرأى والاجتهاد إليه.

ثم وسعوا دائرته حتى غدا ملاك بحثهم، ومجال مناظراتهم، وموضع القوة والضعف فى مذاهبهم؛ هذا مع قولهم بالفقه التقديرى، وهو ميدان واسع لا يسد

حاجته إلا قياس متشعب الأطراف ، قياس بالمناسب وغير المناسب ، من الشبهى والطردى .

هذا - فى نظرى - هو سر عناية الأصوليين بالرد الى أصل معين فى تعليلهم . فعلوا ذلك ليدفعوا عن أنفسهم تهمة التشريع بالهوى أولاً ، وليوفروا على ذلك الفقه التقديرى أحكامه ثانيا ، وليأمنوا الخطأ فى الاستنباط والتخريج ثالثا . كما قال إمام الحرمين [1] « إنه لم يصح عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ضبط المصالح التى تنتهض عللا للأحكام ، ولا إطلاق تعليق الحكم بكل مصلحة تظهر للناظر وذى راى ، فسالك الضبط النظر فى مواقع الأحكام مع البحث عن معانيها ، فإذا لاحت وسلمت تبين أنه معنى متلق من أصول الشريعة وليس حائدا عن المآخذ المضبوطة ؛ فهذا هو المسلك الحق فى درك وقوع المعنى فى ضبط الشرع ؛ ولهذا ردّ الحذاق إلى أصل معين ، فإن صاحبه [2] يأمن وقوعه فى مصلحة لا يناط حكم الشارع بمثلها » اهـ ومع كل هذه الأعذار فانا لا نزال ننكر بعض ما فعله الأصوليون وهو الاسترسال وراء مجرد الشبه ولو بعيدا ، يحرمون به ما تأبى سماحة هذا الدين تحريمه . وسنلم إن شاء الله ببعض هذه العيوب والأضرار التى لحقت الشريعة من جراء التعمق فى القياس فى الباب الثالث عند الكلام على اعتبار المصلحة فى التشريع .

---

(١) البرهان ص ٢٣٣ .

(٢) فى النسخة التى وقفنا عليها زيادة « لا » قبل يأمن . والظاهر أنها زيادة من الناسخ لأنها تخل بالمعنى . والله أعلم .

الفصل الثالث

فى بحث بعض الشروط التى شرطها علماء الأصول للعلة

شرط الأصوليون للعلة شروطا تنوعت حسب اختلاف المذاهب . كثرت هذه الشروط وتعددت حتى زادت على الثلاثين . عدّ منها صاحب إرشاد الفحول ثمانية وعشرين . وإذا فتش القارىء فى كتب الأصول على اختلاف ألوانها وقف على أكثر من هذا إشارة أو استنباطا ؛ وكل ذلك لا يعنينا الآن لأنه شىء تبع الجدل والدفاع عن المذاهب . والذى نريده هنا هو بيان قيمة هذه الشروط من الناحية العملية فى فقه أصحابها ، ومدى قربها أو بعدها من الفروع التى منها استمدت . لذلك رأيت قصر الحديث على بعضها لتكون أنموذجا لمن أراد البحث فى أمثالها ، عاقدا لكل شرط بحثا خاصا .

البحث الاول

فى اشتراط كونها منصوصة

وفيه مسألتان

المسألة الاولى فى بيان أصل الاشتراط :

شرط قوم فى العلة أن تكون منصوصة . ومفهوم هذا الشرط عدم جواز التعليل بالمستنبطة . ذهب إلى ذلك جمهور الظاهرية والشيعة (١) الإمامية . وذهب غير هؤلاء من القائلين بالقياس إلى جواز التعليل بهما لا فرق بين مستنبطة ومنصوصة ، ولا أثر للنص على العلة عندهم إلا فى الترجيح عند التعارض فقط . أيد الشارطون مدعاهم بأدلة نذكر منها ما يأتى :

قالوا أولا : لو تعبدنا بالعمل بهذا النوع لوجدت الدلالة عليه ، لكن الدلالة مفقودة ، فالعمل به غير جائز . أما الملازمة فلأن التكليف يستدعى وجود دلالة

(١) نص على ذلك الطباطبائى فى مفاتيح الأصول ، فبعد أن حكى عن بعضهم القول بالمستنبطة حكى رجوعه ونقل حكاية إجماعهم عن غير واحد من علمائهم .

وإلا لكان التكليف به من دون دلالة عليه تكليفا بما لا سبيل إلى العلم به وهو تكليف بالمحال . وأما بطلان اللازم فبالاستقراء .

وثانيا : بأن العمل بهذا النوع يستلزم الاختلاف لاستناده إلى الأمارات المختلفة ، والاختلاف منهى عنه لقول الله تعالى « ولا تنازعوا » الآية .

وثالثا : بأن القياس مجرد شبه ، وما من فرع إلا ويشبه أصلين متضادين فى الحكم ، وذلك يقتضى ثبوتهما فيه ، وهو محال ، فلا بد من مرجح يرجح أحد الشبيهين أو الأشباه وليس هنا غير النص ، فلزم أن تكون العلة منصوصة .

تلك هي أدلة الشارطين . ومن تأملها وجدها شبهاً لا تقوى على إثبات دعواهم ؛ وذلك لأن المستند الأول لجميع القائلين بالعلل هو عمل الصحابة رضوان الله عليهم ، والمتتبع لتعليلاتهم يجدهم عللوا بالمستنبطة كما عللوا بالمنصوصة .

واذا ضممنا الى ذلك ما صح من أدلة القياس الأخرى العامة التى لا تخص نوعا دون نوع ، وأن الشارع الذى أباح لهم العمل بالاجتهاد لم يقيدهم بالوقوف عند منصوص العلة ، أنتج لا محالة جواز العمل بالعلل مطلقا ، وأن قصر الجواز على نوع دون نوع قصور فى فهم الشريعة . ولو كان ذلك القصد مرادا للشارع لأشار اليه ولو إشارة خفية . فقول المستدل بعد ذلك : إن القياس مجرد شبه ، لا يضير القائل بالعلة المستنبطة فى شيء ، لأنه لا يعمل بكل شبه بل بالشبه الراجح ، واذا تساوت الأشباه توقف أو تخير ؛ ولا يعمل بجميعها حتى يلزم المحذور وهو العمل بالمتناقض . وقوله : إنه يستلزم الاختلاف وهو منهى عنه ، لا يفيد ، لأنه ليس كل اختلاف منهيا عنه ، بل الاختلاف المؤدى إلى التنازع وتفرق الكلمة كما هو صريح الآية التى استندوا اليها ، ولم يقل أحد إن الاختلاف فى الاجتهاد والفهم من هذا القبيل ، وإلا لزم مثله فى الاختلاف فى فهم النصوص عند تعارضها . فما هو جوابهم عنه هو جوابنا عن هذا . على أن أصحاب القياس رسموا للعلة طرقا يعرف بها صحيحها من زائفها ، وهو حد من هذا الاختلاف ومنع من العمل بكل شبه . وبعد هذا لا يرد قولهم إنه عمل بما فقدت الدلالة عليه ؛ لأنهم إن أرادوا الدلالة الشخصية على كل علة مستنبطة فمسلم ولا يفيدهم ، وإن أرادوا الدلالة النوعية فممنوع

بعد ما ثبت من عمل الصحابة ومن بعدهم بها . وإلى هنا ظهر ضعف القول بالاشتراط ، ورجحان مقابله ، وهو الذى نختاره

المسألة الثانية

فى بيان ما يستفاد به التنصيص على العلة من كلام الشارع وتقسيم القياسيين له

تكلم الأصوليون على النص من ناحية أنه طريق من طرق إثبات العلة بصرف النظر عن كونه شرطا أو غير شرط مختلفين فى المراد منه . ففريق عرفه بأنه : ما دل على العلة من الكتاب والسنة بالوضع ، أعم من الوضع الحقيق والمجازى . وهؤلاء جعلوا الإيماء وسطا بين النص والاستنباط . وفريق آخر يقول : المراد بالنص ما دل على العلة من الكتاب والسنة ولو التزاما ، فأدخلوا الإيماء فيه . وحينئذ يكون مقابلا للاستنباط .

والأقسام المتصورة هنا باعتبار الوضع خمسة :

الأول : ما وضع للتعليل حقيقة ولم يستعمل فى غيره لا حقيقة ولا مجازا .

والثانى : ما وضع للتعليل حقيقة واستعمل فى غيره حقيقة .

والثالث : ما وضع له حقيقة واستعمل فى غيره مجازا .

والرابع : ما وضع لغير التعليل واستعمل فيه مجازا .

والخامس : ماوضع لغير التعليل ولم يستعمل فيه مجازا ولكنه دل عليه التزاما .

هذه الأقسام جمعها الفريق الثانى تحت عنوان النص ، وقسموه إلى صريح وهو الأقسام الأربعة الأولى ، وإيماء وهو القسم الخامس . والفريق الأول قصر النص على الأربعة الأول ، وقسموه الى قاطع [1] وهو القسم الأول ، والى ظاهر وهو الأقسام الثلاثة « الثانى والثالث والرابع » ، وجعل القسم الخامس مقابلا للنص ، وسموه إيماء . واتفق الكل فى الإيماء على أن اللفظ استعمل فى الموضوع له ولزمه التعليل لزوما عرفيا بالقرينة . كما اتفقوا على اشتراط وجود قرينة تجعل اللفظ ظاهرا فى التعليل فى الحالات الثانية والثالثة والرابعة . وسواء جمعوا هذه

---

(١) مرادهم من القاطع مالا يحتمل غير التعليل حيث لم يوضع لمعنى آخر كما لم يسبق استعماله فى معنى آخر على سبيل المجاز . وليس مرادهم منه مالا يحتمل عقلا غير التعليل بحيث لايجوز العقل معنى آخر له غيره حتى يعترض عليهم بأن هذا لا يصح فى دلالات الألفاظ مع قيام الاحتمالات العشرة .

الأقسام تحت النص أولا ، فهم متفقون على أن القسم الخامس الذي يدل بالالتزام إيماء ، وأنه مغاير للاستنباط ، وكونه يسمى نصا أولا ، لا أثر له فى الاختلاف ، بل هو أمر تابع للاصطلاح ، ولا مشاحة فيه ، كما قالوا .

وفائدة هذا التقسيم تظهر أولا عند التعارض ، فيتقدم القياس الذى صرح بعلته على ما علته مومأ إليها كما صرح بذلك الأصوليون فى بحث ما يترجح به الأقيسة المتعارضة . وثانيا : فى اعتقاد التعليل كما قال الآمدى (١) بعد أن ساق أمثلة النص الصريح : « فهذه الصيغ الصريحة فى التعليل عند ورودها يجب اعتقاد التعليل ، إلا أن يدل الدليل على أنها لم يقصد بها التعليل ، فيكون مجازا فيما قصد بها » . ومفهوم هذا أن غير الصريح لا يعتقد التعليل فيه بمجرد الورود إلا إذا دل الدليل على ذلك ، وهذه كما ترى ليست من الفوائد التى تقصد فى هذا المقام ، بل المقصود هو الفائدة العملية ، اللهم إلا إذا أراد الاعتقاد لأجل العمل .

وثالثا : فى دفع توهم من يتوهم أن النص قاصر على التصريح بالعلة فقط فيستنبط علة تخالف العلة المومأ اليها بحجة أن الكل داخل فى الاستنباط ، فإذا ما علم المعلل أن العلل المنصوصة تختلف باختلاف النصوص صراحة وإيماء وأنها مقدمة على المستنبطة ، وقف عند النصوص ما دام يجده ولا يعارضه بما يصل اليه اجتهاده . هذا بالنسبة لمن اعترف بالعلل المستنبطة ، وأما بالنسبة لمن ردها وشرط فى العلة أن تكون منصوصة فهى إلزامه بأنواع من العلل كثيرة مما يدخل تحت عنوان النص . وهذا سر توسع بعضهم فى الإيماء حتى خيل للناظر فيه أنه لا يوجد علة مستنبطة إلا نادرا . وسيأتى بيان هذا .

وقبل أن نذكر هذه الأنواع وأمثلتها ينبغى التنبيه على أن الكلام فى تعليل الأحكام التى تعدى الى غير محالها ، وأنه فى علل ثبتت بنص الشارع : قرآن أو سنة ، لا غير ذلك من النصوص ، ليعلم مدى توسعهم فى هذا الباب ، حتى ذكروا أمثلة لتعليل الأفعال ، وأخرى لم تصدر عن الشارع ولا يتوهم صدورها منه ، وما ذاك إلا لتكثير الكلام وزيادة الأقسام المفروضة . واليك بيان هذه الأقسام :

(١) الأحكام جـ ٣ صـ ٣٨

أنواع الصريح

القاطع منه على رأى بعضهم

١ — يقول الزركشى فى البحر[1] المحيط : « إن اقوى أنواعه التصريح بلفظة الحكمة . قال : وقد أهمله الأصوليون . ومثاله « حكمة بالغة »

ونحن لا نرى وجها لذكر هذه الآية فى أمثلة التعليل ؛ لأن الكلام فيها بعيد عن التعليل حيث يخاطب الله سبحانه رسوله الكريم بقوله « ولقد جاءهم من الأنباء ما فيه مزدجر » يعنى ولقد جاء هؤلاء المعاندين من أنباء القرون الخالية أو أنباء الآخرة ما فيه مزدجر لهم . ثم وصف ذلك بأنه حكمة بلغت غايتها لا خلل فيها . ثم رتب على مجىء الحكمة البالغة مع كونه مظنة للإغناء عدم الإغناء « فما تغنى النذر » . وما هنا نافية أو استفهام إنكارى . يعنى مع كون هذه الحكمة البالغة مظنة لإغناء منذرين ، لم تغنهم ، لأن القلوب طبع عليها فأصبح الإنذار لا يفيد .

والخلاصة : أن الآية لا حكم فيها حتى يعلل بلفظ الحكمة ، كما أن وضع لفظة الحكمة هنا لا يشعر بالتعليل . ولعله لما وجد الأصوليين يذكرون من ألفاظ التعليل : لعلة كذا ، ولسبب كذا ، ولموجب كذا ، ولمؤثر كذا الخ من الأسماء التى أطلقوها على العلة ، ووجد لفظة الحكمة تطلق عليها كذلك ، أو أنها نوع من العلة التى تكلموا عليها ـ قال ما قال . لكن ذلك إذا وردت مع الحكم على هيئة التعليل : « لحكمة كذا » فان أحدا لا ينازع فى أنها قاطعة فى التعليل إذا وردت بهذا الشكل ولم يرد أنها فى الآية الكريمة تفيد التعليل .

٢ — لعلة كذا — ٣ — لسبب كذا وموجب كذا ومؤثر كذا . ولم يذكر الأصوليون لها أمثلة لعدم وجدانهم ذلك فى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم . وهم يفرضون هذا نظراً لذات الألفاظ وما تدل عليه من المعنى ، مغفلين أنهم يبحثون عن ألفاظ التعليل فى كلام الشارع . ولذلك لم يذكرها كثير من علماء الأصول . قال العطار فى حواشى[2] جمع الجوامع : « تركهما ابن الحاجب لندرة وقوعهما فى القرآن والسنة وإن كانا أصرح الأشياء »

---

(١) نص عبارته : الصريح أقسام أحدها التصريح بلفظة الحكمة كقوله تعالى « حكمة بالغة » وهذا أهمله الأصوليون وهو أعلاها رتبة . ج ٣ رقم ١٤٠ من النسخة المخطوطة بالمكتبة الأزهرية .

(٢) ج ٢ ص ٢٧٩ .

٤ — من أجل، ولأجل. وهاتان اللفظتان وردتا فى كلام الله وكلام رسوله معللا بهما أحكام «من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل... الآية»، «إنما جعل الاستئذان من أجل النظر»، «لأجل الدافة التى دفت عليكم».

٥ — كى[1] وإذن «كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم»، «إذن لأذقناك ضعف الحياة وضعف الممات»، ولما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الرطب بالتمر قال «أينقص الرطب إذا جف»؟ فقيل: نعم، فقال «لا إذن».

الظاهر من الصريح

١ — اللام ظاهرة ومقدرة نحو «أن كان ذا مال وبنين» أى لأن كان ذا مال وبنين «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون»، «أقم الصلاة لدلوك الشمس»، ففى الآية الأولى ينهى المولى رسوله بقوله لا تطع من هذه مثالبه لأن كان متمولا متقويا بالبنين، يعنى أن كونه صاحب مال وبنين لا يصلح سببا لطاعتك إياه. وفى الثانية: جعل فيها العبادة علة للخلق. وهما كما ترى ليس فيهما تعليل للأحكام. وفى الثالثة: وقع نزاع فى صحة التمثيل بها، فمن مجوز له كالرازى والبيضاوى، ومن مانع له كالقاضى معللا هذا المنع بأن دلوك الشمس لا مناسبة فيه لإقامة الصلاة بل اللام هنا لمجرد التوقيت. ورد الغزالى عليه بأنه لا بعد فى أن يجعل الشارع الدلوك علامة للوجوب، وقد قال الفقهاء: الأوقات أسباب ولا بعد فى تسمية السبب علة ـ غيرُ لازم له حيث شرط القاضى فى العلة المناسبة الظاهرة، وهذا لا تظهر مناسبته وإن كان مناسبا فى الواقع.

وإنما كانت اللام ظاهرة فى التعليل لأنها مشتركة بينه وبين غيره من المعانى كالعاقبة والملك والاختصاص وغيرها.

٢ — الباء. وضابطها أن يصلح مكانها لام التعليل، ومثالها «فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم». وكانت الباء ظاهرة لأنها لم توضع

---

(١) قال الزركشى: ورابعها كى، كذا جعله الامام فى البرهان من الصريح، وخالفه الرازى، والأول أصوب كقوله تعالى «كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم»، فعلل سبحانه قسمة الفىء بين الأصناف بتداوله الأغنياء دون الفقراء، اهـ.

للتعليل وإنما وضعت للإلصاق . ولما كانت العلة تقتضى وجود المعلول حصل فيها معنى الإلصاق ، فاستعمالها فى التعليل مجاز . وهذا وما قبله وإن احتمل غيره ولكن القرينة صرفته عن هذا المرجوح الى الراجح ، فصار ظاهرا فيه .

٣ — إن المكسورة ، نحو « إنها من الطوافين عليكم والطوافات » وحديث المحرم الذى وقصته دابته « لاتقربوه طيباً فانه يبعث يوم القيامة ملبيا » والحديثان فيهما تعليل أحكام . ولكن بعض الأصوليين مثل بالحديث الثانى لنوع من أنواع الإيماء مع تمثيله به لهذا النوع من النص الظاهر ، وهما متغايران إما بكون هذا نصا وذاك إيماء ، أو بكون هذا صريحا وذاك إيماء ، على اختلاف القولين فى الإيماء هل هو داخل فى النص أو هو نوع آخر مقابل له . وفى هذا التشريك مافيه . ولما استشعر بعض الكاتبين بذلك قال : لابعد فيما فعل . فالمثال فيه ناحيتان : ناحية تدل بالنص وهى إن المكسورة ، وناحية تدل بالإيماء وهى ترتيب الحكم على الوصف بالفاء .

٤ — إذ ، ومثاله : « وإذ اعتزلتموهم وما يعبدون إلاالله فأووا إلى الكهف »

٥ — حتى « ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين » .

٦ — لعل على رأى الكوفيين من النحاة ، فانهم قرروا أنها فى كلام الله للتعليل المحض مجردة عن معنى الترجى لاستحالته عليه تعالى . وأمثلتها كثيرة .

٧ — على « لتكبروا الله على ما هداكم »

٨ — فى « لمسكم فيما أفضتم فيه عذاب عظيم »

٩ — من « يجعلون أصابعهم فى آذانهم من الصواعق » أى لأجلها .

تلك هى ألفاظ التعليل الصريح التى تؤخذ من بطون الكتب المختلفة . فمنهم من يذكر بعضها ويهمل الآخر . ومنهم من يزيد وينقص حسبما يظهر له . ولقد زاد بعضهم أدوات الشرط والجزاء نحو « وإن كنتم جنباً فاطهروا » ، « فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر » و « إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم » و « من أحيا أرضاً ميتة فهى له » . وأنت ترى أن هذه المثل فيها الترتيب للحكم على الوصف بالفاء ، وهو نوع من أنواع الإيماء .

الإيماء

هو فى اللغة : التنبيه والاشارة . وفى الاصطلاح : هو اقتران وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل كان بعيدا . كما عرفه ابن الحاجب . أو هو ترتيب الحكم على الوصف ، فيفهم لغة لا وضعا أن الوصف علة للحكم من ذلك الترتيب ، وإلا كان ذلك الترتيب مستبعدا ، كما عرفه الكمال بن الهمام ، غير أنه قال : ولا يختص هذا الإيماء بكلام الشارع ، إلا أن عدم كون الوصف علة فى كلام الشارع أبعد . وعرفه صاحب المسلم بأنه : ما يدل على علية الوصف بقرينة من القرائن . وكل ذلك صحيح ، لأنه ضابط لما يتحقق فيه الإيماء . غير أن تعريف ابن الحاجب والكمال منظور فيهما لجهة الدلالة ، وتعريف صاحب المسلم منظور فيه للدال الحقيقى . وذلك لأن اللفظ هو الدال على العلية بواسطة شىء آخر هو القرينة ، وهى الاقتران بين الوصف والحكم على وجه خاص ، كترتيب الحكم على الوصف بالفاء فى كلام الله أو كلام الرسول أو كلام الراوى ، أو ترتيبه عليه بغير الفاء . فمثلا قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » رتب الشارع الحكم الذى هو وجوب القطع على الوصف الذى هو السرقة بالفاء . فهو سبحانه الذى أومأ بإيراد اللفظ على هذه الحالة الى أن السرقة علة لوجوب القطع ، ويصح تسمية هذا اللفظ إيماء لأنه دل على العلية بوساطة الترتيب المذكور ، كما يصح تسمية هذا الاقتران بين الوصف والحكم على تلك الحالة إيماء ، لأن اللفظ دل على العلية بواسطته ، أو لأنه عرف منه إيماء الشارع . والخطب سهل ، والمسألة اصطلاح .

هذا والمراد بالوصف والحكم فى التعريف أعم من أن يكونا مذكورين أو مقدرين ، لأن المقدر فى حكم المذكور ، أو أحدهما مذكورا ، والآخر مقدرا .

فالأول نحو « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » ، « لا يقضى القاضى وهو غضبان » . والثانى نحو « ولا تقربوهن حتى يطهرن » يعنى فإذا تطهرن فلا منع من قربانهن . والثالث نحو « تمرة طيبة وماء طهور » فالوصف مذكور والحكم

مقدر ، يعنى فالماء باق على طهوريته . والرابع نحو « أعتق رقبة » . فالحكم مذكور والوصف مقدر ، يعنى واقعت فأعتق رقبة .

ومثال النظير قول رسول الله صلى الله عليه وسلم للمرأة التى سألته عن قضاء الصوم عن أمها « أرأيت لو كان على أمك دين فقضيته أكان ذلك يؤدى عنها » ؟ قالت نعم . قال « فصومى عن أمك » أى فإنه يؤدى عنها .

ثم إن الوصف والحكم إن كانا مذكورين أو مقدرين فإيماء باتفاق ، وإن كانا مستنبطين فليس بالاتفاق ، وإن كان أحدهما مذكورا والآخر مستنبطا فختلف فيهما . فقيل ليس بإيماء فى الصورتين لأن القران بين الوصف والحكم إنما يتحقق بالذكر ولو تقديرا . فإذا كان أحدهما مستنبطا فلا يوجد القران المحقق للإيماء . وقيل إيماء فى الصورتين لأن المستنبط ينزل منزلة المذكور . وقيل بالتفصيل : فإن كان الوصف مذكورا فإيماء ، وإن كان العكس فلا . ووجه الفرق أن الحكم مستنبط من الوصف لأن الوصف يستلزمه ، فإذا ذكر الوصف اعتبر الحكم مقارنا له بخلاف الثانى لجواز أن يكون الوصف الذى يلزمه الحكم أعم مما عينه المجتهد فلا يكون فى ذكر الحكم دلالة على خصوص ما عينه حتى يصدق أنه إيماء ، وذلك كحديث الربا ، فإن الحكم مذكور والوصف يحتمل أنه الاقتيات أو الطعم أو الكيل أو الوزن الخ .

والحاصل : أن الوصف ملزوم والحكم لازم ، وذكر الملزوم يستلزم ذكر اللازم بخلاف العكس ، لأن اللازم أعم ، وذكر الأعم لا يستلزم ذكر الأخص ؛ وأما ذكر الأخص فيستلزم ذكر الأعم . مثال الحكم المستنبط من الوصف المنصوص صحة البيع المستنبطة من الحل فى قوله تعالى « وأحل الله البيع » لأنه لو لم يكن صحيحا لم يكن مفيدا لغايته ، وإذا لم يكن مفيدا لغايته كان عبثا وهو قبيح والقبيح حرام فلا يكون حلالا ، فلزم كونه حلالا كونه صحيحا بالضرورة . ومثال العكس أكثر العلل المستنبطة نحو حديث حرمت الخمر ، فإن الحكم مذكور وهو التحريم والوصف وهو الشدة المطربة مستنبط .

وأنت ترى أن القول بأن الصورتين من الإيماء بعيد جدا ، لأن ذكر أحدهما إنما يكون كافيا للإيماء إذا كان بين الوصف والحكم تلازم ، لكن

من أين يعلم هذا التلازم ومعرفته متوقفة على العلم بأن الوصف علة والحكم معلول حتى يكون الوصف ملزوما والحكم لازما، وهو عين المتنازع فيه. وإن القول بالتفصيل وإن كان الفارق فيه ظاهرا إلا أنه يتوقف على معرفة أن الوصف ملزوم والحكم لازم، واللزوم إنما يثبت إذا ثبتت العلية، والنزاع فيه.

ولعل الباعث لأصحاب هذين القولين على ذلك هو مواجهة المنكرين للعلل المستنبطة بتوسيع النص وتكثير أقسامه لإلزام هؤلاء المنكرين بأنواع من العلل كثيرة تحت ستار النص.

وأما القول الأول فهو أعدل الأقوال، لأنه الذى يتفق وحقيقة الإيماء وهى الاقتران الأعم مما بين المذكورين والمقدرين، أو أحدهما مذكورا والآخر مقدرا.

ثم إنك تجد علماء الاصول بعد ذلك يذكرون للإيماء أنواعا تزيد وتنقص تبعا لاختلاف الأنظار وتنوع الاصطلاح، والخطب فى ذلك سهل؛ لأن المسألة ترجع فى نظرهم الى تطبيق ضابط الإيماء السابق، فمتى تحقق كان المذكور نوعا منه سواء كان بترتيب الحكم على الوصف بالفاء فى كلام الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم أو فى كلام الراوى، أو كان بالترتيب بغيرها كأن يحكم الشارع عقب علمه بصفة المحكوم عليه كقول الأعرابى: واقعت أهلى فى نهار رمضان يارسول الله، فقال «أعتق رقبة» أو كان بتفريق الشارع بين شيئين فى الحكم بذكر صفة، فان ذلك يشعر بأن تلك الصفة علة لذلك الحكم حيث خصها بالذكر دون غيرها. والمراد بالصفة اللفظ المقيد لغيره أعم من أن يكون شرطا أو استثناء أو غاية، مثل «القاتل لا يرث»، «ولا تقربوهن حتى يطهرن» وقوله «فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون» وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم «الذهب بالذهب» الحديث، ومثل ذلك التفريقُ بالاستدراك نحو قوله تعالى «لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان». وتفصيل ذلك لا يعنينا. لكن هناك أشياء تلفت النظر كالخلاف فى اشتراط المناسبة فى الترتيب بغير الفاء، وسنذكر ما فيه عند بحث هذا الشرط، وكقول الإمام الرازى فى محصوله: يشبه أن يكون تقدم العلة على الحكم أقوى فى الإشعار بالعلية من العكس، معللا ذلك بأن إشعار

العلة بالمعلول أقوى من إشعار المعلول بالعلة ، لأن الطرد واجب فى العلل دون العكس . والقرافى فى شرحه يحاول التماس الفروق بينهما ليصحح كلامه ، وغيره يكيل له اعتراضات لا حد لها . كل ذلك من غير نتيجة ، لأنه إذا كان كل منهما ورد فى كلام الشارع والرواة نقلوا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمعنى وفيه يجوز التقديم والتأخير بين العلة والمعلول ما دام المعنى صحيحا ، فلا معنى لهذه المقالة حيث لا ندرى اللفظ الذى قاله الرسول على حقيقته . وقد يرد الحديث بعدة روايات يحتمل أنها من صنع الرواة ، ويحتمل أنها من كلام الرسول قالها فى أوقات متعددة . والأمر لا يخرج عن أحد احتمالين : إما أن تكون ألفاظه صلى الله عليه وسلم كلها فتكون فى درجة واحدة ، وإما أن تكون من ألفاظ الرواة وحينئذ لا يكون فيها حجة ، لأن المستدل يستدل بها على أنها ألفاظ رسول الله صلى الله عليه وسلم . والآن نطوى هذا البحث حيث لا فائدة من طول الكلام فيه .

البحث الثانى

فى اشتراط كون العلة متعدية

قديما تنازع العلماء فى جواز التعليل بالعلة القاصرة ، وطال الأخذ والرد بين الحنفية والشافعية على وجه أخص جيلا بعد جيل ، حتى خيل للناظر فى كلامهم أنه دفاع عن عقيدة أو تنازع فى حقيقة ؛ ويعلم الله أن لا عقيدة ولا حقيقة وإنما هو خلاف فى الألفاظ . ومن أنصف منهم وتجرد عن العصبية قال : نزاع لفظى حيث اختلف محل النفى والإثبات ؛ وأن كل فريق معترف بما يقول الآخر شاء أم أبى . ومن أخذته الحمية — حمية الدفاع عن مشايخه — حاول رد النزاع الصورى إلى حقيقى ، متكلفا أيما تكلف ، كى يوجد لهذا الخلاف ثمرة صالحة لما بان له ذبول ثمراته التى رتبها عليه السابقون .

وأغلب الظن عندى أن منشأ هذا الخلاف هو ما روى عن الإمام الشافعى رضى الله عنه من جعله علة الربا فى الذهب والفضة الثمنية وهى قاصرة عليهما ؛

وعلة ضم الأولاد إلى الأمهات لتكميل النصاب فتجب الزكاة أن الأولاد متولدة منها وهى قاصرة على محلها لا تتعداه ، وما شابه ذلك . والحنفية جعلوا العلة فى الأول الجنس والوزن وهى موجودة فى غيرهما ، وفى الثانى أنها زيادة مال فى الحول على نصاب وهى موجودة فى الفائدة . وسواء أكان هذا التعليل منقولا عن الإمام وصاحبيه أم من استنباط الأتباع فقد جد النزاع بين أصحاب المذهبين فى هذه الفروع ، وانجر الكلام منها إلى علة قاصرة ومتعدية وأيهما ترجح فى مقام الترجيح أو فى مجالس المناظرات . فذهب ذاهبون إلى أن القاصرة غير صحيحة ، وآخرون إلى أن التعليل بها صحيح . ولكنهم اختلفوا فيما بينهم عند اجتماعها مع المتعدية . فمن ذاهب إلى ترجيح المتعدية لوجود فائدة زائدة وهى تعدية الحكم . ومن ذاهب إلى عدم الترجيح من هذه الجهة « القصور والتعدى » بل من جهة الدليل المثبت لكل واحدة منهما . ومن ذاهب إلى ترجيح القاصرة لأنها متأيدة بالنص ، وصاحبها آمن من الزلل فى حكم العلة . وصاحب هذا القول هو أبو اسحاق الشيرازى الشافعى [1] .

حكى هذه الأقوال صاحب البرهان . ومع أن مثار النزاع هو ما قلناه لم يمنع من ذهاب بعض الشافعية إلى القول بعدم صحتها كأبى بكر القفال الشاشى المتوفى سنة ٣٦٥ هـ [2] والحليمى المتوفى سنة ٤٠٣ هـ . ولا من ذهاب بعض الحنفية كمشايخ سمرقند وصاحب الميزان وكثير من المتأخرين كصاحب التحرير ، إلى القول بصحتها ، ولكل وجهة .

ونحن نسوق لك بعض مقالات علماء الأصول فى هذا الموضوع مرتبة حسب ترتيبها الزمنى ، لنرى كيف بدأ الخلاف ، وكيف تطور حتى انتهى الى الوفاق ، وظهرت حقيقته ، من أنه نزاع لفظى وإن هبت عليه أعاصير العصبية المذهبية فى وسط الطريق ، تسفو رمال الجدل على وجه الحقيقة تحاول إخفاءها ، وتثير غبار الباطل فى أعين الأتباع حتى تغمض عن الصواب .

(١) من علماء القرن الخامس ولد سنة ٣٩٣ هـ وله كتاب اللمع فى الأصول وشرحه وتنقل فى بلاد كثيرة مناظرا العلماء من حنفية وشافعية .

(٢) نقله امام الحرمين عنهما .

يقول الجصاص فى أصوله : « إن العلة القاصرة غير جائزة عندنا صحيحة عند الشافعية ، واستدل على فسادها بأن هذه العلل إنما تستخرج لإيجاب الأحكام بها والمنصوص عليه مستغن بدخوله تحت النص عن استخراج علته لإيجابه ، فلا معنى لاستخراج علته ، وإنما تستخرج العلة من النص للفرع لا لنفسه . وأيضا فإن العلل إنما تستخرج للقياس بها على النص ، وكل علة لا يقع بها قياس فليست بعلة ، فلا معنى لها إذاً . وأيضا فإن النبي صلى الله عليه وسلم إنما أجاز اجتهاد الرأى فى استخراج المعانى والعلل عند عدم النصوص فى قصة معاذ وغيره . فإذن اجتهاد الرأى ساقط مع وجود النص فى استخراج علته ، كما سقط فى استخراج حكمه . وكذلك الصحابة إنما كانوا يجتهدون آراءهم فى استخراج العلل فى الحوادث ، ولم يكونوا يجتهدون فى استخراج علل النصوص من غير رد لغيرها اليها ، ولو كان ذلك مما يجوز لما خفى عليهم ، ولتكلموا فيه ؛ واختلفوا فى علل النصوص وإن لم يقيسوا بها كما اختلفوا فى علل القياس ، ولو فعلوا ذلك لنقل كما نقل اختلافهم وأقاويلهم فى أعيان المسائل ووجوه استخراجاتهم . فدل تركهم لذلك على أنه لم يفعلوه لأنه لم يكن عندهم فى اعتباره فائدة ولا معنى له . وأيضا فإن العلل إنما تستخرج لأغيار الأصل ، فأما الأصل المستخرج منه العلة فغير جائز أن يكون علة لنفسه . ألا ترى أنه غير جائز أن تكون علة المسألة جميع أوصافها ، لأنها لا تتعدى الى غيرها ؟ فكذلك غير جائز أن تكون بعض أوصافها التى لا تتعدى الى غيرها . ثم أورد اعتراضا للخصم حاصله أن العلة القاصرة هى الحكمة التى من أجلها شرع الحكم ؛ ورده بأن كون الذهب والفضة أثمانا ، ليس من علل المصالح ، لأن كونها أثمانا باصطلاح الناس عليه . ثم أورد اعتراضا آخر خلاصته أن نفى الفائدة غير صحيح لأنها موجودة ، وهى علمنا بأن الله تعالى حرم هذا الشيء لهذه العلة ، وكذلك نستحق بها الثواب فى اعتقادنا بها ؛ ثم رد عليه بأنه كلام ساقط ، وأطال الكلام فى الرد ، انتهى المقصود منه .

فأنت تراه يستدل على فسادها بأنه لا فائدة فيها حيث لا تعدية ، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يأذن فى اجتهاد كهذا ، وكذلك أصحابه لم يفعلوه لعدم فائدته . ولما استشعر بأن الخصم قد يدعى وجود الفائدة وهى معرفة حكمة الحكم التى من أجلها شرع ، وهى فائدة جليلة تبعث على سرعة الامتثال وبها يتحصل

الثواب، دفعه بأن العلل القاصرة التى قالوها ليست من هذا القبيل ككون الذهب والفضة أثمان الأشياء.

وهذا ماتنبه له إمام الحرمين الجوينى بعد فقال فى برهانه[1]: «يتعين فى العلة القاصرة أن يكون المدَّعى مشعرا بالحكم مناسبا له مفضيا بالطالب الى التنبيه على محاسن الشريعة والتدرب فى مسالك المناسبات، وشرط ذلك الإخالة لامحالة» اهـ.

وهـذا منه فى الواقع جر للمخالف الى موافقته، لأنه قد نقل عن الحنفية السابقين شيء من هذا القبيل كتعليلات بعض أفعال الحج من الأمور التى لاتتعدى أحكامها الى غيرها، ولم يدفع ما ورد عليهم من أن مثل علة الربا فى التقدين ليست من هذا النوع. ولعله لا يلتزم صحة هذه العلة وأمثالها حيث يقول فى غير موضع من كتـابه[2] «وحق الأصولى أن لا يعرج على مـذهب، ولا يلتزم الذب عن مسلك واحد، ولـكن يجرى مسلك القطع غير ملتفت الى مـذاهب الفقهاء فى الفروع».

جاء تلميذه الغزالى وتكلم على هذا الخلاف فى المستصفى[3] وأشار فى حديثه الى استبعاد مـذهب المـانعين لصحتها، وادعى فائدة للقاصرة ولم يشترط فيها ما شرطه شيخه من قبـل، فيقول «أولا ينظر الناظر فى استنباطه العـلة وإقامة الدليل على صحتها بالإيمـاء أو بالمناسبة أو تضمن المصلحة المبهمة، ثم بعد ذلك ينظر فإن كانت أعم من النص عـدَّى حكمها وإلا اقتصر، فالتعدية فرع الصحة فـكيف يـكون ما يتبع الشيء مصححا له؟. فإن قيل: كما أن البيع يراد للملك والنكاح للحل فإذا تخلفت فائدتهما قيـل إنهما باطلان، فـكذلك العلة تراد لإثبات الحـكم بهـا فى غير محل النص، فإذا لم يثبت بها حكم كانت باطلة لخلوها عن الفائدة. وللجواب منهاجان: أحدهما أن نسلم عدم الفائدة ونقول: إن عنيتم بالبطلان أنه لا يثبت بها حكم فى غير محل النص، فهو مسلم، ونحن لا نعنى بالصحة إلا أن الناظر ينظر ويطلب العلة، ولا ندرى أن ما سيفضى إليه نظره قاصر أو متعد، ويصحح العلة

(1) ص ٢٣١

(2) ص ٢٢٨، ص ٣٦٦.

(3) ج ٢ ص ٣٤٥.

بما يغلب على ظنه من مناسبة أو تضمن مصلحة، ثم يعرف بعد ذلك تعديته أو قصوره فما ظهر من قصوره لا ينعطف فسادا على مأخذ ظنه ونظره، ولا ينزع من قلبه ما قرّ فى نفسه من التعليل . فإذا فسّرنا الصحة بهذا القدر لم يمكن جحده . وإذا فسرنا البطلان بما ذكروه لم نجحده وارتفع الخلاف . الثانى : أنا لا نسلم عدم الفائدة بل له فائدتان : الأولى : معرفة باعث الشرع ومصلحة الحكم استمالة للقلوب الى الطمأنينة والقبول . فإن قيل : هـــذا إنما يجرى فى المناسب دون الأوصاف الشبهية مثل النقدية فى الدراهم والدنانير وقد جوزتم التعليل بها . قلنا تعريف الأحكام بمعان توهم الاشتمال على مصلحة ومناسبة أقرب الى القبول من تعريفها بمجرد الإضافة الى الأسامى فلا تخلو من فائدة . ثم إن لم تجر هذه الفائدة فى العلة الشبهية فالفائدة الثانية جارية . الفائدة الثانية : المنع من تعدية الحكم عند ظهور علة أخرى متعدية إلا بشرط الترجيح . ثم اندفع فى إيراد الاعتراضات والأجوبة عنها .

والحق أن تصويره لبحث المجتهد عن العلة ، هو الواقع ، لأنه حينما يبحث لا يدرى أن ما يصل إليه قاصر أو متعد ؛ فالقصور والتعدى يعقب البحث لا يسبقه حتى يمتنع التعليل بالقاصر ، ولا يمكن للمانعين أن يقولوا إنه إذا بحث وأداه اجتهاده إلى علة قاصرة ، لا يصح له التمسك بها ، لأنه بعد غلبة الظن بأنها العلة لا يجوز له رفض ذلك الظن الغالب الذى ما كلف إلا به ، ولكنا لا نسلم له وجود الفائدة التى ذكرها من منع التعدية بها عند وجود أخرى متعدية ، لأنه لا يخلو إما أن يكون ذلك من مجتهد واحد أو من مجتهدين . فإن كان الثانى فلا تتحقق لأن كل مجتهد يعمل بما يؤديه إليه اجتهاده ، ومتى غلب على ظنه أن هذا المعنى هو العلة وجب عليه العمل به ، قاصرة أو متعدية ، ولا يكون ما وصل إليه غيره ملزما له وحاكما عليه . وإن كان الأول فكذلك لأنه إذا أداه اجتهاده الى علة قاصرة توقف عن التعدية ، فإن ظهر له بعد ذلك علة متعدية وغلب على ظنه أنها العلة استقلالا ، صحب ذلك بطلان العلة الأولى ، لأنه لا يعقل وجود علتين صحيحتين مستقلتين لحكم واحد بهذا الشكل عند شخص واحد حيث يتناقض ، لما توجب المتعدية التعدية والقاصرة عدمها . اللهم إلا إذا أراد الفرض والتقدير ، يعنى

لو فرض وقوع هذا كانت فائدة القاصرة منع التعدية ، وكلام غيره صريح فى أن المسألة فرضية .

قال الآمدى فى بيان هذه الفائدة : « الثانية أن العلة إذا كانت قاصرة فبتقدير ظهور وصف آخر متعد فى محلها يمتنع تعدية الحكم به دون ترجيحه على العلة القاصرة ، وذلك من أجل الفوائد » .

وقال إمام الحرمين : فى برهانه : « إن أصل الكلام فى المتعدية والقاصرة غير واقع ، وإنما يتكلم المتكلم على التقدير ، والقول فى المتعديتين يجرى على ذلك النحو ، فليس فى المتفق عندنا علتان على الوفاق لحكم واحد منصوص عليه أو مجمع عليه وكل واحدة على شرط الصحة » اهـ . ولما قال فى البحث المفروض فى اجتماعهما إنه يعمل بالمتعدية ولا يترك موجبها لمجرد مايجرى فى الفكر من العلة القاصرة ، قال : فإن قيل : علل أبو حنيفة رحمه الله الربا فى النقدين بالوزن ، وهو متعد إلى كل موزون ؛ وعلل الشافعى رحمه الله بكونهما جوهرى النقدين ، وهو مقتصر على محل النص ، فما قولكم فى ذلك ؟ قلنا : الوزن علة باطلة عند الشافعى ، والقول فى التقديم والترجيح يتفرع على اتصاف كل واحدة من العلتين بما يقتضى صحتها لو انفردت » اهـ .

ثم يجىء صدر الشريعة المتوفى سنة ٧٤٧ هـ ويروى فى توضيحه [1] إشكال الغزالى السابق فى استبعاد مذهب أبى حنيفة ، ويحاول الرد عليه ، ويشيد أركان الخلاف ، وينفخ فيه روحا لا تلبث أن تموت عند النظرة الأولى ، فيقول :

« واعلم أن كثيراً من العلماء قد تحيروا فى هذه المسألة واستبعدوا مذهب أبى حنيفة رحمه الله فيها توهما منهم أن الحق أن يتفكروا أولا فى استنباط العلة ، وأن العلة فى الأصل ما هى ، فاذا حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية من الأصل أى حاصلة فى غير صورة الأصل يتعدى الحكم وإلا لا ، بل يقتصر الحكم على مورد النص أو مورد الإجماع ، أما توقف التعليل على التعدية أو على العلم بأن العلة حاصلة فى غير الأصل فلا معنى له . فأقول : هذه المسألة مبنية على اشتراط التأثير عند أبى حنيفة رحمه الله ، وعلى الاكتفاء بالإخالة عند الشافعى رحمه الله .

---

(١) حـ ٢ صـ ٢٨٣

ومعنى التأثير اعتبار الشارع جنس الوصف أو نوعه فى جنس الحكم أو نوعه ، فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل فى صورة أخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلة أصلا ، لأن نوع العلة أو جنسها لما لم يوجد فى صورة أخرى لا يدرى أن الشارع اعتبره أو لم يعتبره . وعند الشافعى لما كان مجرد الإخالة كافياً يحصل الوقوف على العلية مع الاقتصار على مورد النص . فحاصل الخلاف أنه إذا كان الوصف مقتصراً على مورد النص أو الإجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له . فهذا الذى ذكرنا من مبنى الخلاف أفاد عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا ، وصحته عنده . وثمرة الخلاف أنه إذا وجد فى مورد النص وصفان قاصر ومتعدد ، وغلب على ظن المجتهد أن القاصر علة هل يمتنع التعليل بالمتعدى أم لا ؟ فعنده يمتنع ، وعندنا لا ، فانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانها مجرد وهم لا غلبة ظن ، فلا تعارض غلبة الظن بعلية الوصف المتعدى المؤثر ، كما أن توهم أن لخصوصية الأصل تأثيرا فى الحكم لا يمنع التعليل بالوصف المتعدى المؤثر ، فكذا هنا ، إلا إذا كان الوصف القاصر ثبتت عليته بالنص » اهـ

ثم يأتى بعده المولى خسرو ويوضح هذا البناء[1] فى مرآته فيقول : « لا يجوز التعليل بالقاصرة لأن الحكم فى الأصل ثابت بالنص ، وإنما التعليل لإظهار حكم فى الفرع ، ولا يتصور ذلك إلا بعد العلم بأن الشارع قد اعتبر العلة فى غير مورد النص ، وليس معناه أن التعليل يتوقف على التعدية حتى يقال إن التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور ، بل معناه أن التعليل يتوقف على العلم بأن الوصف حاصل فى غير مورد النص . وأما الشافعى فلما اكتفى بالإخالة اقتصر على القاصرة . فاندفع ما قيل (والقائل السعد فى التلويح) إنه لا معنى للنزاع فى التعليل بالقاصرة الغير المنصوصة لأنه إن أريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع ، وإن أريد عدم الظن فبعد ما غلب على رأى المجتهد علية الوصف القاصر رجح عنده بأمارة معتبرة فى استنباط العلل لم يصح نفى الظن ذهابا إلى أنه مجرد وهم . وأما عند عدم رجحان ذلك و عند تعارض القاصر والمتعدى فلا نزاع فى أن العلة هى الوصف المتعدى ، لأن المعتبر فى استنباط العلة عندنا التأثير وهو لا يتصور بدون التعدية » اهـ

(١) حاشية الأزميرى ج ٢ ص ٣١٣

ونحن إذا تأملنا هذا البناء وجدناه خروجا عن موضوع النزاع، لأنه فى صحة التعليل بوصف وجد فى محل النص ولم يوجد فى فرع حتى يعدى حكم ذلك الأصل إليه كما هو صريح أمثلتهم السابقة، لا أن ذلك الوصف المعلل به اعتبره الشارع فى غير هذا المحل ولو بجنسه الذى هو معنى التأثير، بل ذلك موضوع مسألة أخرى. وسيأتى مافيه قريبا، إن شاء الله.

وهل إذا وجد وصف بهذا الشكل ولم يوجد فى محل آخر ليعدى إليه الحكم يقال إنه متعد كما هو المدعى، أو لا يزال موسوما بالقصور مع صحة تعليلهم إذ ذاك به؟. وهل يقول صدر الشريعة ومن تبعه: إن فائدة التعليل وهى التعدية وجدت أو لاتزال معدومة؟ ولو كان الأمر كما يصوره لاكتفى بشرط التأثير ولم يكن لاشتراط التعدية معنى حيث رجعت إليه، وهذا خلاف المفروض من جعلهما متغايرين. ولظهور ضعف مقالته هذه تعقبه الكمال[1] فى تحريره فقال «ولا شك أنه لفظى، فقيل لأن التعليل هو القياس باصطلاح الحنفية. ولأن الكلام فى علة القياس لأن الكلام فى شروطه وأركانه، وإلا يكن مراد النافين ذلك فلهم كثير مثله فى الحج وغيره، لكن ربما سموه إبداء حكمة لا تعليلا. وجعل الخلاف حقيقيا مبنيا على اشتراط التأثير أو الاكتفاء بالإخالة، فعلى الأول تلزم التعدية لا على الثانى - غلط؛ إذ لايلزم فى التأثير وجود عين المدعى علة لحكم الأصل فى محل آخر، إنما تعدد محل الجنس لا محل عينه وليس الجنس المعلل به، وإلا لكان الأخص الذى هو المعلل به فى نفس الأمر عين الأعم الذى هو جنس. وعلى هذا التقدير كانت العلة جنسه لانفس الوصف، وهو غير الفرض، فلا يستلزم التأثير تعدى ما علل به. وجعل ثمرته ما ذكر غلط كذلك، بل الوجه إن ظهر استقلال الوصف المتعدى فى العلية لا يمنع اتفاقا، أو ظهر التركيب منع اتفاقا. ثم بعد ذلك قال: الأوجه جعل هذا الخلاف على عكسه. اهـ[2].

---

(١) حـ ٤ ص ٦ وما بعدها من شرح التيسير.

(٢) وهو أن الحنفية يقولون بالتعليل بالقاصرة لقولهم بالتعليل من غير قياس فيما إذا كانت العلة ثبت تأثير جنسها فى جنس الحكم أو فى عين الحكم، أو عينها فى جنس الحكم فانه مقبول عندهم إذا لم توجد العلة بعينها فى محلين، والشافعية منعوا ذلك لأنه من المرسل الملائم ولم يقولوا به.

بعد ذلك يحاول صاحب المسلم توجيه كلام صدر الشريعة بتحرير مراده . وتلك عبارته مع شرحه بعد حكايته تغليط الكمال : « أقول مقصوده أن المراد بالتعدية ما يوجد هو أو جنسه فى غير الأصل ، وبالقاصرة ما لا يوجد هو ولا جنسه فيه ، بل يختص بالأصل . والتعدية لعينه أو لجنسه لازم على تقدير وجوب التأثير ، بخلاف الإخالة . وحينئذ صح البناء . فان قلت : المتبادر من تعدية العلة وجود عينها فى محل آخر . قال : وهذا بالحقيقة تحرير للمسألة لتكون محلا للمنازعة ، ولا يؤول الى النزاع اللفظى الذى يبعد كل البعد صدوره عن المحصلين الكرام فافهم » [1] اهـ

وإذا كان الغرض من جعل الخلاف حقيقيا هو استبعاد قيام نزاع واستدلال وأخذ ورد بين السابقين فى غير حقيقة ، هان الخطب وانقشع الظلام ، وعرفنا الحقيقة بانتهاء المطاف بهذا الخلاف الى كلام لا اختلاف فيه ، وأن الباعث لمن حاول تشييد الأركان لهذا النزاع هو حسن الظن بالشيوخ .

وعندى أن حسن الظن هذا لا يصح أن يبلغ بنا حدًّا نترك الحقائق من أجله . وأن قول الشارح « فافهم » فى نهاية كلامه على حد قول القائل « ليت عينيه سواء » .

وهنا نسائل صدر الشريعة : كيف يكون اشتراط التأثير هو مبنى الخلاف مع أن فريقا من الحنفية القائلين بهذا الشرط يجوزون التعليل بالقاصرة كمشايخ سمرقند وغيرهم ؟ . وفريق من الشافعية القائلين بالإخالة منعوا التعليل بها . فلو كان البناء صحيحا للزم كل قائل بالإخالة أن يجوز التعليل بالقاصرة ، حيث لا مانع حينئذ إلا اشتراط التأثير كما يقول . وكذلك كل من شرط التأثير يلزمه منع التعليل بها . وبعد هذا نقول لصاحب المسلم : أين حسن الظن بالشيوخ الكرام ؟ وهل الأولى رد الخلاف الى الوفاق أو محاولة إحكام النزاع وتوسيع دائرته ؟ .

تلك خطوات هذا الشرط . تراه بدأ حاداً قويا ، ثم أخذ الزمن يخفف من شدته ويهد من قوته ، حتى إذا قارب الخروج عن الخلاف عادوا به الى دائرة النزاع الحقيقى مرة أخرى ، فوصل الى ما وصل اليه على يد صدر الشريعة ومن تبعه ، ثم سلطت عليه عوامل التسوية مرة ثانية حتى وصل الى ما انتهينا اليه الآن .

(١) حـ ٢ صـ ٢٧٧ .

هذا وقد اختلف القوم فى حكاية الخلاف : فالقاضى أبو بكر الباقلانى وابن برهان والصفى الهندى حكوه فى المستنبطة فقط ، وخالفهم القاضى عبد الوهاب المالكى فحكى الخلاف فيهما ثم قال : إن مذهب جميع أصحابنا وأصحاب الشافعى الجواز .. ومن يتتبع كلامهم فى الاستدلال ، على فرض وجود الخلاف المعنوى ، يراه دائرا على وجود الفائدة ونفيها ، ولزوم الدور وعدمه ، ووجود الدليل الموجب للعمل بها وعدمه ، وفعل الصحابة لذلك وعدمه .

والكلمة الأخيرة لنا إزاء هذا الخلاف المتشعب وأدلته : أنه لا نزاع بين الجميع فى أن علة القياس لابد أن تكون متعدية حتى يتحقق القياس ، وإلا ما كانت ركنا فيه ، وأن الجميع ثبت عنهم التعليل بما لا يتعدى ، فإن اتفقوا على تسمية هذا تعليلا انقطع النزاع بجميع شعبه ، وإن أبى الحنفية هذه التسمية وسموه إبداء حكمة كما قال ابن الهمام ، فقد اتفقوا على المعنى وبقى نزاعهم فى الاسم فقط وهو أمر يتبع الاصطلاح ، والمدار فيه على أن يكون الاسم مفهما للمراد . وأما حديث الترجيح فقد سبق حكاية إمام الحرمين فيه مذاهب ثلاثة :

الأول وهو المشهور عند القوم : الترجيح للمتعدية لفائدتها الزائدة ، وهى التعدية ، فإن النص أغنى عن القاصرة ، فكان التمسك بالمتعدية أولى .

والثانى : ترجيح القاصرة لتأيدها بالنص ، وصاحبها آمن من الزلل . ورد هذا وذاك بأنه ترجيح بحكم العلة وهو النتيجة والفائدة ، والترجيح الحقيقى إنما ينشأ عن قوة الدليل على الصحة ، والفائدة تعتبر فى المرتبة الثانية بعد الصحة .

والثالث وهو قول القاضى : عدم الترجيح لأحدهما على الأخرى بالتعدية والقصور ، بل بقوة الظن المستفادة من دليل العلة ، فمتى صحت العلة وقوى الظن بها وسلمت عن المبطلات وجب العمل بها . ولا يترك هذا بما يترتب على غيرها من الفوائد . وقد رجح هذا القول وقال هو أولى الأقوال فى مقتضى الأصول . وفى معنى هذا ما قاله ابن الهمام « إنه لا نزاع فيه ، لأنه إن ظهر استقلال المتعدى لا يمنع التعدية اتفاقا ، أو ظهر التركيب منع اتفاقا » .

وأما التمسك فى الاستدلال بفعل الصحابة الذى يقوله الجصاص فلا يجديهم نفعا ، لأنا لا نسلم أنهم رضوان الله عليهم بحثوا فى العلل على هذا المنهج من السبر

وراء الأوصاف واشتراط هذه الشروط من التعدى وغيره ، بل لم تدر هـذه الألفاظ على ألسنتهم ، وإن وقتهم لأغلى من أن يضيع فى تلك المشاحنات التى لا يرجى من ورائها فائدة . وما كان لهم ميزان فى التعليـل إلا المصالح التى تترتب على الأفعال التى هى مقصود الشارع الحكيم ، ولذلك أنتج بحثهم وأفاد الناس اجتهادهم . فأولى لأهل الأصول ألا يتخذوا عمل الصحابة متكأ لهم فى رد أقوال مخالفيهم مع تلك المخالفة الصريحة لطريقتهم فى جل أبحاثهم ، وكثيرا ما وجدناهم فى المسألة الواحدة يدّعون إجماعين للصحابة على شيئين متناقضين ؛ فهذا يقول : أجمع الصحابة على العمل بكذا ، والآخر يقول : أجمعوا على منع العمل به .

وكل يدّعى وصـــلا لليـلى ولـيــــلى لا تقر لهم بذاكا

وأما الدور وعدم وجود الدليل فمجرد كلام ، لأن الدور دور معية حاصله التلازم بين الأمرين لا تقدم كل منهما على الآخر بالذات ، كتوقف كل من المتضايفين على الآخر . ومعناه العلة لا تـكون إلا متعدية ، والمتعدية لا تـكون إلا علة . والدليل موجود وهو ما قاله الكمال « ظن كون الحـكم لأجلها لا يندفع عن الناظر فى حكم الأصل وهو التعليل ، والمجتهد يجب عليه اتباع ظنه » .

البحث الثالث

فى اشتراط عدم النقض

وقع النزاع بين العلماء أصحاب المذاهب فى هـذا الشرط : فطائفة ذهبت اليه قائلة : إن العلة لا تـكون صحيحة إلا إذا توفر فيها السلامة عن النقض ، على معنى وجود الحـكم معها فى جميع محالها وعدم تخلفه عنها ، فإن تخلف عنها فى موضع سمى هذا نقضا وتبعه فساد العلة . نسب ذلك للامام الشافعى وفريق من الحنفية ، منهم مشايخ ما وراء النهر ، وعلى رأسهم الشيخ أبو منصـور المـاتريدى ، ووافقهم فخر الاسلام وشمس الأئمة ، ومن المعتزلة أبو الحسن البصرى وأخرى تقول إنه ليس بشرط وإن العـلة صحيحة وإن تخلف الحـكم عنها إذا كان لمـانع ، أما إذا فرض وتخلف لغير مانع فالعلة فاسدة لا تصلح للتمسك بها وبناء الأحكام عليها .

قال بذلك حنفية العراق كلهم ، والقاضى أبو زيد الدبوسى من علماء ما وراء النهر ، ونسب لمالك وأحمد رضى الله عنهم وعامة المعتزلة كما فى التحرير . وطائفة ثالثة فصلت بين المستنبطة والمنصوصة . وفى هذا التفصيل رأيان : رأى يجوز فى المنصوصة دون المستنبطة ، وآخر بالعكس . ولابن الحاجب رأى وسط بين هذين الرأيين ، خلاصته : أن النقض لا يقدح فى العلة مطلقا مستنبطة أو منصوصة ، لكن فى المستنبطة لا بد من وجود المانع أو تحقق انتفاء شرط ، فإن لم يوجد المانع كان النقض قادحا . وأما المنصوصة فلا يقدح فيها النقد مطلقا ، لأن النص المنافى لحكمها يخصص النص المثبت لها ، فإن ظهر الأثر فيها وإلا قدر وجود مانع . وقد رد صاحب التحرير هذا القول الى قول الأكثر من أنه لا يقدح إذا كان لمانع أو فقد شرط فيهما . وهو صحيح لأنه لا فرق بينهما إلا فى اشتراطه تعيين المانع فى المستنبطة وتقديره فى المنصوصة . ثم قال الكمال (١) « والحق نقل بعضهم الاتفاق على المنع من التعليل بعلة منقوضة بلا مانع من تأثير العلة . ومعنى قولهم يجوز فيهما أو فى المستنبطة بلا مانع : الحكم بالمانع إن لم يتعين المانع . فالمنفى الحكم بتعيين المانع وهو يجتمع مع الظن بوجوده إجمالا . واستند فى ذلك التأويل الى دليلهم القائل : المستنبطة علة بدليل يوجب الظن بعليتها ، والتخلف مشكك فى عدمها فلا يوجب ظن عدمها ، فان التخلف إن كان بلا مانع فلا علة ، وإن كان معه فالعلة ثابتة ، وجواز وجود المانع وعدمه على السواء » .

طال النزاع فى هذا الاشتراط وتعددت نواحيه . فاختلفوا أولا فى التعبير عنه ، فهذا يعنون بعدم النقض ، وذاك بعدم التخصيص ، يعنى ألا تكون مخصوصة . وغيرهما يعبر بالاطراد ، ويفسره بوجود الحكم عند وجود العلة ، فان تخلف عنها فى موضع كانت غير مطردة فاسدة .

من أجل ذلك جعل المانعون من جملة الاعتراضات الموجهة الى العلة النقض أو المناقضة . وكل ذلك لا يعنينا ، واختلاف العبارة لا يغير المراد ، فان الحكم إذا تخلف عن العلة فى موضع سمى هذا التخلف نقضا لها . وصارت غير مطردة ، ويصدق عليها حينئذ أنها خصت بغير هذا المحل للدليل الذى منع من وجود الحكم

---

(١) جـ ٤ صـ ١٠ من شرح التيسير .

هنا وهو المانع . فالذى شرط الطرد منع صحة المنقوضة كما منع جواز تخصيصها ، والذى لم يشترط ذلك اعترف بصحة المنقوضة وجوز التخصيص فيها .

وجماع ذلك كله : هل من شرط صحة العلة ألا يتخلف الحكم عنها فى أى محل من محالها أولا ؟ .

واختلفوا ثانيا فى محله ؛ فالمجوزون أجازوه فى جميع العلل مؤثرة أو طردية . والمانعون منهم من منع مطلقا ، ومنهم من منعه فى المؤثرة فقط كفخر الإسلام حيث قال بعد حكاية الخلاف والتصريح برأيه وهو منع التخصيص : « هذا فى العلل المؤثرة ، وأما فى العلل الطردية فيلزمها الخصوص لأنها قائمة بصيغتها ، والخصوص يرد على العبارات دون المعانى الخالصة » . وهذا إشارة منه الى خلاف ثالث هو : هل الخلاف فى تخصيص العلة خلاف مبتدأ ، أو مبنى على الخلاف فى التخصيص : هل هو من صفات الألفاظ فقط ، أو يعم الألفاظ والمعانى ؟ .

والذى يظهر لى أنه خلاف مبتدأ ، ولد حينما بدأ أتباع المذاهب فى القرن الرابع يؤصلون الأصول لأئمتهم استنباطا لها من الفروع ، باحثين عن علل تلك الفتاوى المنقولة لهم مجردة عن التعليل ، ثم بعد ذلك ينسبونها لامامهم الذى قلدوه فى كل شىء . ثم شب هذا الخلاف وترعرع لما توالت عليه القرون الطويلة حتى غدا أصلا من أصولهم ، كما وصلنا موسوما بذلك .

هناك وفى مجلس الجدل يقول الحنفى : علة هذا الحكم عندنا كذا وكذا ، فيرد عليه الشافعى بأن علتك هذه تخلف الحكم عنها فى موضع كذا وهذا عنوان فسادها ، لأنها لو كانت صحيحة لاطردت وللازمها الحكم فى جميع المواطن فيضطر الحنفى الى الانفصال عن هذا الفساد ، فإما أن يسلم هذا التخلف ويعترف بجواز النقض والتخصيص منتقلا (١) ببحثه من الفروع الى هذا الأصل ، وحينذاك ينسب له القول بجواز تخصيص العلل وعدم اشتراط الاطراد ؛ وإما أن يحاول تصحيح علته دافعا هذا النقض وذاك التخصيص فيقيدها بقيد غير موجود فى هذا المحل ؛ وهكذا كلما ورد عليه محل تخلف الحكم عنها فيه ، زاد قيدا حتى تظهر علته فى النهاية

(١) راجع مناظرة بين أبى الحسن القدورى من الحنفية وبين أبى الطيب من الشافعية وهما من علماء القرن الرابع نقلها صاحب طبقات الشافعية ج ٣ ص ١٩٩ وما بعدها .

تمر وراءها سلسلة طويلة من القيود حسب محال التخلف قلة وكثرة ، فينسب له إذ ذاك القول بمنع التخصيص . وهذا ما يفسر لنا اختلاف النسبة للمذهب الواحد فى الوقت الذى لم ينقل هـذا الاشتراط أو عدمه عن الأئمة صراحة . قال صدر الاسلام [1] « تكلم القوم قديما وحديثا فى تخصيص العلة ، ولم يرد عن الإمام وصاحبيه وزفر وسائر أصحابه نص فيه ، وادعى قوم من أجلة أصحابنا كالشيخ الإمام أبى بكر الرازى والشيخ أبى الحسن الكرخى والقاضى خليل بن أحمد ، أن مذهب أبى حنيفة القول بتخصيص العلة ، واستشهدوا بمسائل من المذهب » ا هـ .

ويقول الجصاص فى أصوله فى هـذا البحث ما نصه « تخصيص أحكام العلل الشرعية جائز عنـد أصحابنا وعند مالك بن أنس ، وأباه بشر بن غياث والشافعى . والذى حكينا من مذهب أصحابنا فى ذلك أخذناه عمن شاهدناهم من الشيوخ الذين كانوا أئمـة المذهب بمدينة السلام يعزونه اليهم على الوجه الذى بينا ويحكونه عن شيوخهم الذين شاهدوهم . ومسائل أصحابنا وما عرفنا من مقالتهم فيها توجب ذلك ، وما أعلم أحـدا من أصحابنا وشيوخنا أنكر أن يكون ذلك من مذهبهم إلا بعض من كان ههنا بمدينة السلام فى عصرنا من الشيوخ ، فإنه كان ينفى أن يكون القول بتخصيص العلة من مذاهبهم . وله مناكير فى هذا الباب فى أجوبة مسائلهم لا يخيل على من له أدنى رياضة بفقههم أن كان ما يحكيه ليس من مقالتهم نحو قوله فى جواز الوضوء بنبيذ التمر على مذهب أبى حنيفة عنـد عدم الماء : إن أبا حنيفة إنما أجاز ذلك فى تمر ألقى فى ماء فلم يستحل نبيذا وكان حلوا ، وإن نبيذ التمر المطبوخ المستحيل الى حال الشدة لا يجوز الوضوء به عنـده . ومذاهبهم فى تخصيص أحكام العلل الشرعية أشهر من أن يدفعه إنكار منكر . ولعمرى إنه قـد يمكن حصر العلل الشرعية فى جميـع مسائل الاستحسان التى خصصنا عللها بمعان لا يلزم عليها التخصيص ، إلا أنه لايجوز دفع المذاهب بجواز ما ذكرنا ، وتقييد العلة بما لا يلزم عليه التخصيص كقول أصحابنا فى علة تحريم النَّساء : إنها وجود أحد وصفى علة تحريم التفاضل ، فتى أطلقنا العلة على هذا الحد احتجنا الى ترك الحكم مع وجود العلة فى الدراهم والدنانير إذا أسلمها فى سائر الموزونات ، فيكون فيه تخصيص من

---

(١) نقله شارح المسلم جـ ٢ ص ٢٧٨ .

جملة موجب العلة ، ولو قيدناها بأن قلنا إن علة تحريم النَّساء هي وجود أحد وصفى علة تحريم التفاضل فى غير جنس الأثمان ، كان حكمها حينئذ جاريا معها موجودا بوجودها ، ولا توجد فى حال من الأحوال عارية من إيجاب حكمها ، وكذلك لو قلنا فى الابتداء إن العلة أحد وصفى علة تحريم التفاضل فيما يتعين لم يلزمنا عليها التخصيص ، لأن الدراهم والدنانير لا تتعينان بالعقود عندنا . واستعمال التقييد وحصر العلل بما لا يلزم عليها التخصيص ممكن فى سائر العلل التى خصوا أحكامها ، إلا أنه لايجوز مع ذلك أن يعزى اليهم ما ليس من مقالتهم لأجل إمكان ذلك » اه

ويقول إمام الحرمين (١) فى مسألة تقييد العلة بقيد لا يوجد فى محل النقض « إن الذين يتمسكون بالطرد المحض لا يمتنعون من التمسك بهذه العلة المقيدة . والذين ردوا الطرد اختلفوا فى ذلك ، فذهب المحققون الى أن ذلك الوصف الزائد الذى لاحظ له من الفقه على حياله وعلى تقدير ضمه ، محذوف غير محتفل به » اه

ولو أن هؤلاء الفقهاء والأصوليين تجردوا عن تعصبهم لمذاهبهم ، ونظروا للواقع فى الشريعة وآراء الأئمة ، لاعترفوا جميعا بأن تخصيص العلل لا شيء فيه ، وأن النزاع فيه مضيعة للوقت فيما لا يجدى ؛ لأن المذاهب مشحونة بذلك . فالحنفية والمالكية والحنابلة قائلون بالاستحسان ، وهو تخصيص للعلل ، وحكم العلة غير ثابت فى محل الاستحسان . والامام الشافعى وإن أنكر الاستحسان لفظا فقد قال بمعناه فى عدة مسائل ، وقال بتخصيص العلل فى أخرى .

قال الجصاص « ولست واجداً أحدا من الفقهاء إلا وهو يقول بتخصيص العلة فى المعنى وإن أباه فى اللفظ . ألا يرى أن جميع من خالفنا فى ذلك يقول فى قليل الماء إذا وقعت فيه نجاسة : إنه نجس لملاقاته للنجاسة ، ثم قالوا فى الثوب والبدن إذا أصابتهما نجاسة إنهما يطهران بموالاة الغسل وصب الماء عليهما ، ولو مروا على القياس لما طهرا أبدا ؛ لأن كل جزء من الماء لا يزايل الثوب إلا بعد ملاقاة لماءٍ نجسٍ ، وكذلك هذا فى دخول الحمام بغير أجرة . وقد جعل الشافعى علة تحريم بيع الحنطة بالحنطة إلا كيلا بكيل هى أنها مأكولُ جنسٍ ، ثم أجاز بيع الثمرة بخرصها فى العرايا من غير مساواة فى الكيل مع وجود علة إيجاب

(١) البرهان صـ ٢٢٢

المساواة فيها من جهة الكيل . وقال الشافعي : القياس إيجاب الوضوء من قليل النوم ، وتركه للأثر . وقال في الأجير المشترك : القياس أن لا يضمن، ثم ترك القياس فيه . وقال بإيجاب ضمانه في بعض المواضع ، اه .

ومثل ذلك إفتاؤهم بضمان الدرك وهو مخالف للقياس . والمسألة في نظر المجتهدين ترجع إلى غلبة الظن فليفوض ذلك إليهم . وليس لهؤلاء أن يلزموا الأئمة بما ظهر لهم من البحث ، فالاجتهاد شيء والتقليد شيء آخر ، ولازم المذهب ليس مذهبا ، كما يقولون .

وللشيخ الغزالي تقسيم لتخلف الحكم عن العلة رأينا ذكره هنا لفائدته . قال رحمه الله (1) في الخلاف في تخصيص العلة ما خلاصته :

« وسبيل كشف الغطاء عن الحق أن نقول : تخلف الحكم عن العلة يعرض على ثلاثة أوجه :

الأول : أن يعرض في صوب جريان العلة ما يمنع اطرادها ، وهو الذي يسمى نقضا ، وهو ينقسم إلى ما يعلم أنه ورد مستثنى عن القياس ، وإلى ما لا يظهر ذلك منه ؛ فما ظهر أنه ورد مستثنى عن القياس مع استيفاء القياس فلا يرد نقضا على القياس ولا يفسد العلة بل يخصصها بما وراء المستثنى ، فتكون علة في غير هذا المحل المستثنى ، ولا فرق بين أن يرد على علة مقطوعة كإيجاب صاع من التمر في لبن المصراة على علة إيجاب المثل في المثليات المتلفة التي هي تماثل الأجزاء ، فإن الشرع لم ينقض هذه العلة ولم ينسخها ، لكنه استثنى هذه الصورة منها ، وهذا الاستثناء لا يبين للمجتهد فساد العلة ، ولا ينبغي الاحتراز عنها في الجدل بأن يقول : تماثل الأجزاء في غير المصراة فيقتضي إيجاب المثل ؛ أو يرد على علة مظنونة كمسألة العرايا الواردة على علة الربا ، فإنها لا تنقضها ، ولا يتبين للمجتهد فساد هذه العلة بسبب هذا الاستثناء . أما إذا لم يرد مورد الاستثناء ، فإما أن يرد على علة منصوصة أو مستنبطة . فإن ورد على الأولى ظهر أن ما ذكر لم يكن تمام العلة بل جزءها . مثاله قولنا : خارج فينقض الطهارة، أخذا من قوله صلى الله عليه وسلم

---

(1) المستصفى ج ٢ ص ٣٣٦ .

« الوضوء مما خرج » ثم بان أنه صلى الله عليه وسلم لم يتوضأ من الحجامة ، فعلمنا أن العلة بتمامها لم تذكر بل ذكر جزؤها ، وتمامها : خارج من المخرج المعتاد . فالعلة إن كانت منصوصة ولم يرد النقض مورد الاستثناء لم يتصور إلا كذلك ، يعني بالتقييد . فان لم تكن كذلك وجب تأويل التعليل ، إذ قد يرد بصيغة التعليل ما لا يراد به التعليل لذلك الحكم كما في آية الحشر وهي قوله تعالى « يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين » . الى أن قال « ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله » ، وليس كل من يشاقق الله يخرب بيته ، فتكون العلة منقوضة ، ولا يمكن أن يقال إنه علة في حقهم خاصة ، لأن هذا يعد تهافتا في الكلام ، بل نقول : تبين بآخر الكلام أن الحكم المعلل ليس هو نفس الخراب بل استحقاق الخراب ، خرب أو لم يخرب . أو نقول : ليس الخراب معلولا بهذه العلة لكونه خرابا بل لكونه عذابا ، وكل من شاق الله ورسوله فهو معذب إما بخراب البيت أو بغيره ، فإن لم يتكلف مثل هذا كان الكلام منتقضا . وإن ورد على الثانية فان أمكن الجواب عنه بأن ما ذكر أولا جزء العلة لا تمامها فبها ، وإلا فيجب الاحتراز عنه في الجدل .

الوجه الثاني : أن ينتفي الحكم لا لخلل في نفس العلة لكن يندفع الحكم عنه بمعارضة علة أخرى واقعة ، كما قالوا في علة رق الولد إنها ملك الأم ، وقد تخلف الحكم في مسألة المغرور بحرية جارية ، حيث وجد رق الأم وتخلف رق الولد ؛ لأنه ينعقد حراً وتجب عليه قيمته . ولولا أن الرق في حكم الحاصل المندفع ما وجب عليه القيمة . ومثل هذا التخلف لا يرد نقضا على المناظر ، ولا يبين لنظر المجتهد فسادا في العلة ، لأن الحكم ههنا كأنه حاصل تقديرا .

الوجه الثالث : أن يكون النقض مائلا عن صوب جريان العلة ، ويكون تخلف الحكم لا لخلل في ركن العلة لكن لعدم مصادفتها محلها أو شرطها أو أهلها ، كقولنا : السرقة علة القطع ، وقد وجدت في النباش فليجب القطع ، فقيل يبطل بسرقة ما دون النصاب وسرقة الصبي والسرقة من غير الحرز . وهذا الجنس لا يلتفت اليه المجتهد ؛ لأن نظره في تحقيق العلة دون شرطها ومحلها ، فهو مائل عن صوب نظره . أما المناظر فهل يلزمه الاحتراز عنه أو يقبل منه العذر بأن هذا منحرف عن مقصد النظر وليس عليه البحث عن المحل والشرط ؟ هذا مما

اختلف فيه الجدليون ، فمنهم من شرطه كأن يقول فى هذا المثال : سرق نصابا كاملامن حرز لا شبهة له فيه فيجب القطع ، اهـ.

فإذا كان خلاف الشارطين يشمل كل هذه الأوجه فلا يخفى فساده.

أما الأول فلأن جميع الأئمة قائلون بمسائل الاستثناء الواردة على خلاف القياس. فهذا إمام الحرمين يحكى فى برهانه [1] الإجماع على صحة هذه العلة التى ورد عليها الاستثناء وأنه لايبطلها فيقول ما نصه « إنا نجد فى الشريعة عللا فقهية متفقا عليها فى الصحة وقد طرأ عليها استثناء الشرع فى مواضع لا تعلل ، وهذا كجريان العلة فى اختصاص كل متلف أو متعد أو ملتزم بالضمان ، ولا أحد ينكر جريان هذا المعنى فىالشرع ، مع العلم بأن العاقلة تحمل العقل ، وحملها له خارج عن القاعدة ؛ فاذا وجدنا أمثال ذلك وقاعدة الشريعة ، بنينا عليه طرد المعنى الفقهى المناسب ولم نكع [2] عن التمسك به لورود شىء لم يعلل . واستدل على ذلك بالإجماع ، ثم قال : والسّر فى ذلك أن مالا يعقل معناه ، فى مستثنى الشارع والمستثنى لا يقاس عليه وكأنه منقطع عن كُثْر الشريعة ، ولا يعتبر شىء منه ، ولا يعترض به على شىء ، فهذا سبيل إجرائها » اهـ.

ويقول العز بن عبد السلام فى قاعدة [3] المستثنيات من القواعد الشرعية : « اعلم أن الله شرع لعباده السعى فى تحصيل مصالح عاجلة وآجلة ، تجمع كل قاعدة منها علة واحدة ، ثم استثنى منها ما فى ملابسته مشقة شديدة أو مفسدة تربو على تلك المصالح . وكذلك شرع لهم السعى فى درء مفاسد الدارين أوفى أحدهما ، تجمع كل قاعدة منها علة واحدة ، ثم استثنى منها ما فى اجتنابه مشقة شديدة أو مصلحة تربو على تلك المفاسد ، وكل ذلك رحمة بعباده ، ونظر لهم ، ورفق بهم ، ويعبر عن ذلك كله بما خالف القياس ، وذلك جار فى العبادات والمعاوضات وسائر التصرفات» اهـ

وأما الثانى ، وهو تخلف الحكم عن العلة فى موضع لمعارضة علة أخرى فيه أقوى منها فلا يبطل العلة الأولى فى محالها الأخرى أيضا حيث لا مزاحم هناك. والعلل قد تتعارض كما تتعارض النصوص والأدلة . وسبيل ذلك حينئذ الترجيح

(١) ص ٢٨٧ فى بحث تخصيص العلة .

(٢) معناه نضعف ونجبن عن التمسك به . يقال كاع عنه إذا ضعف وجبن .

(٣) قواعد الاحكام حـ ٢ صـ ١٣٨ .

ولا أظن أحدا يقول بمنع ذلك وعدم جواز التخصيص للعلة فى هذه الحالة ، كما لم ينكر أحد صحة الدليل الذى عارضه دليل أقوى منه فى بعض أفراده وترك العمل به فيه ، وأنه يعمل به فى غير موضع التعارض ، وأن عدم تأثيره فى هذا الموضع لا ينعطف بالفساد عليه فى أفراده الباقية . وما أنواع الاستحسان المعمول بها إلا علل عارضت عللا أخرى فى بعض المواضع وعمل بها لقوتها . وكذلك ما استثناه الأئمة من العلل العامة بالعرف أو المصلحة من هذا القبيل .

وأما الثالث ، وهو تخلف الحكم لفقد شرط أو وجود مانع ، فهو الذى يتصور فيه خلافهم . ومن تأمل أدلتهم وجدها تسير فى هذا النوع فقط ، وإن كان بعضهم يذكر أثناء الاستدلال أمثلة للتخلف من المستثنيات أو مما تعارضت فيه العلل ، لكن يمكن الحمل لما ورد من ذلك على أنه مجرد مثال للتوضيح .

إذا تمهد هذا وبان موضع النزاع ، نقول : إن بعض العلماء ذهب الى أن هذا النزاع لفظى لا معنوى ، لأنه لم يتوارد النفى والاثبات على محل واحد ، حيث أراد المجوز للتخصيص العلة بمعنى الوصف المؤثر ، والمانع أراد العلة التامة بمعنى الوصف مستجمعا شرائطه منتفية موانعه . وسيظهر ذلك فى مناقشة الأدلة . وقال ابن الحاجب: إنه لفظى مبنى على تفسير العلة بما يستلزم وجوده وجود الحكم ، وهو معنى المؤثر ، فالتخلف قادح ، أو بالباعث أو المعرف فلا .

وبعضهم يدعى أنه معنوى كصاحب المسلم ، ولكن هذا المدعى لما وجد الأدلة غير متفقة المورد ، وأن دعواه منقوضة لا محالة ، لجأ الى تشييدها من ناحية أخرى ناحية الثمرة ، فقال : إن هذا الخلاف معنوى تظهر ثمرته فى الجواب عن النقض : فعند المجوز يجوز بأبداء المانع دون المانع فلا يصح منه ذلك ؛ وفى مسألة انخرام المناسبة بوجود مفسدة لازمة راجحة أو مساوية ، فعند المجوز لا انخرام بل تخلف لمانع وعند المانع تنخرم ، ولقد رد هذا شارح المسلم « بأنه ليس كما ينبغى ، فإن انتفاء الحكم لازم ألبتة للمانع ، فالمجوز ينسب اليه ، والمانع ينسب الى انتفاء العلة لدخول عدم المانع فيها . وأما انخرام المناسبة بمفسدة راجحة أو مساوية فلم يثبت القول به عند المانع حتى يكون ثمرته »

توضيح ذلك : أن الثمرة التى جعلها لا تقوى على جعل الخلاف معنويا ،

لأن الرد عن النقض راجع الى الخلاف فى المراد بالعلة هنا ، فالمجوز أراد بها الوصف فقط ، وأما الشرط وعدم المانع فخارجان عنها ؛ فإذا وجد المانع فى محل منع تأثير ذلك الوصف مع تحقق العلة . والمانع أراد بها العلة التامة الوصف مع شرطه وانتفاء مانعه ، فإذا تخلف الحكم فى محل وجد فيه مانع ، كان تخلفه لعدم وجود العلة حيث انتفى جزؤها وهو عدم المانع ، والشىء لا يتحقق بدون جزئه وإلا لم يكن جزءا . وكذلك يقال فى المناسبة إنها عند المجوز تتحقق من غير نظر الى المفسدة المعارضة ، فإذا وجدت فى محل عارضها فيه مفسدة راجحة أو مساوية يقول إنها تخلفت لمانع . وأما المانع فيقول : معنى المناسبة كون الوصف بحيث يترتب على شرعية الحكم عنده مصلحة يظن أنها مقصودة للشارع مع عدم وجود مانع يمنع من هذا الترتب من وجود مفسدة تساويها أو ترجح عليها ، فقد جعل عدم المفسدة جزءا من المناسبة ، فلا يقال على مذهبه إن المناسبة انخرمت لأنها لم تتحقق فى محل المفسدة حتى يتصور انخرامها فيه . وهذا معنى قول صاحب الفواتح « وأما انخرام المناسبة بمفسدة راجحة أو مساوية ، فلم يثبت القول به عند المانع حتى يكون ثمرته » .

الأدلة

استدل المانعون للتخصيص ، أو الشارطون للاطراد أو عدم النقض ، بأدلة :

قالوا أولا : لو جاز تخلف الحكم عنها لزم التناقض ، لأن وجود العلة يقتضى أن يوجد الحكم فى هذا المحل ، والمانع يمنع من وجوده .

وثانيا : لو جاز التخلف والتخصيص لزم تصويب كل مجتهد حيث يدعى كل واحد عند انتقاض علته أن التخلف لمانع ، والقول بالتصويب لكل المجتهدين قول باطل مردود باتفاق أهل السنة .

وثالثا : لو جاز التخلف فلمانع أو فقدان شرط ، وكل منهما جزء علة ، لأن الذى يستلزم المعلول هو الكل من المؤثر وعدم المانع ووجود الشرط ؛ فإذا وجد المانع أو فقد الشرط لم تتحقق العلة حتى يقال : تخلف الحكم عنها ، بل التخلف حينئذ لعدم وجود العلة .

ورابعا: تعارض دليل اعتبار العلة الذى هو أحد مسالكها، ودليل إهدارها الذى هو تخلف الحكم عنها، والتعارض موجب للتساقط، فينتفى الاعتبار، فتنتفى العلية بانتفائه.

وخامسا: العلة الشرعية كالعلة العقلية فى إيجاب الحكم، والعقلية لاتنقض ولاتخصص، فكذلك الشرعية، لأن ماثبت لأحد المثلين يثبت للآخر وإلا انتفى التماثل.

تلك أدلة الشارطين، وقد أورد عليها المخالفون مناقشات رأينا قبل ذكرها أن نقدم مقدمة، فنقول:

العلة العقلية تنقسم الى تامة وناقصة. فالتامة هى العلة الفاعلية المستجمعة للشروط وانتفاء الموانع. والناقصة هى العلة الفاعلية فقط. والأولى إذا وجدت وجد معها الحكم لايتخلف أصلا، بخلاف الثانية، فإن وجودها لا يستلزم وجود الحكم، بل قد يوجد معها وقد يتخلف إذا وجد مانع أو فقد شرط. فمثلا: النار التى هى علة الإحراق، إذا وجدت مستجمعة للشروط خالية من الموانع وجد معها حكمها وهو الإحراق، أما إذا وجد مانع كـكون الحطب رطبا مثلا، فإن الحكم يتخلف عنها. وكذلك العلة الشرعية تنقسم الى تامة وناقصة على نهج العلة العقلية. فالتامة هى الوصف المستجمع للشروط الذى لا يوجد معه مانع، والناقصة هى الوصف فقط.

ومن المتفق عليه بين الأصوليين أن العلة التامة لايرد عليها نقض ولاتخصيص، بمعنى أنها متى وجدت وجد الحكم عندها، فإذا تخلف الحكم عنها فى موضع دل على فسادها. وأما الناقصة فقد يوجد معها الحكم إذا استجمعت شرائطها، وقد يتخلف عنها إذا وجد مانع، ويقال لهذا التخلف نقض أو تخصيص. وهذه هى التى عناها المجوزون للتخصيص.

إذا عرفنا ذلك نقول لهم فى دليلهم الخامس: مامرادكم بالعلة العقلية التى لا تنقض ولا تخصص: أهى التامة أم الناقصة؟. فان أرادوا الأول سلمناه ولا يفيدهم، لأنه فى غير محل النزاع، وأن أرادوا الثانى، منعناه لأنها تنقض وتخصص ولايكون ذلك مفسداً لها، فتكون الشرعية الناقصة مثلها باعترافكم.

وفى دليلهم الرابع: إن دليل الإهدار هو التخلف لا لمانع؛ وأما إذا كان

التخلف لمانع فغاية ما فيه تعارض فى محل المانع ، وهو لايستلزم سقوط اعتبارها فى المحال الأخرى ، بل فى محل المانع فقط .

وأما الدليل الثالث فهو نص فى أن مرادهم بالعلة العلة التامة ، وليس النزاع فيها .

وأما الدليل الثانى فأجيب عنه بمنع التلازم ، لأنه يسلم إذا قبل منه دعوى التخلف للمانع مجرداً عن البيان ، ونحن لانقبله منه إلا مع البيان للمانع الصالح ، فإذا بينه قبل ذلك منه وصح تعليله ، وإلا رد وقبلت دعوى مدعى الإبطال . على أن مسألة التصويب لكل مجتهد المعتبر فيها الواقع ؛ والذى معنا عدم العلم بالمصيب من المخطىء ، ولا يلزم من عدم العلم إصابة كل واحد فى الواقع

وأما الدليل الأول فالتناقض يسلم إذا أريد العلة التامة . وأما الناقصة فلا تناقض فيها ، لأن المانع استثنى هذه الصورة عقلا ؛ ولانسلم أن وجود العلة يقتضى ثبوت الحكم فيما يوجد فيه المانع ، وإنما يلزم لو بقى تأثير العلة ، وهو ممنوع لمنع المانع .

استدل المجوزون أولا : بأنه ثبت تخصيص عموم الألفاظ بالاتفاق ؛ وعموم العلة مثله ، لافرق بينهما ، فليجز تخصيصه الآخر ؛ لأن ظاهر كل منهما يقتضى التناول لجميع الأفراد ؛ والتخصيص بيان أن بعض الأفراد غير مراد ، وهو سائغ فيهما . وما قيل إن التخصيص خاص بالألفاظ ، والعلة معنى لا يجرى فيها ذلك ، رده صاحب المسلم بأنه اصطلاح جديد لايدفع المعنى ، لأن العلة إن كانت موجبة للحكم فى كل ما يوجد فيه لكن تخلف لمانع يمنعه إياه من التأثير ، كانت كالعام المقتضى للحكم فى الكل ، ويمنع المخصص اقتضاءه فى البعض ، ولا ينفع حجر إطلاق اسم التخصيص فى المعنى شيئا .

وثانيا : بأن تخصيص الاسم إنما يجوز من حيث جاز فيه الاستثناء مقرونا باللفظ ، فجرت دلالة التخصيص مجرى لفظ الاستثناء . كذلك علل الأحكام لما لم يمتنع فيها الاستثناء وجب أن يجوز تخصيصها . ألا ترى أنه لو قال : حرمت عليكم الخمر لأنها مما يسكر كثيره إلا النبيذ فانه مباح لكم مع وجود هذا المعنى فيه ، كان ذلك المعنى جائزاً سائغا ؟ كذلك لا يمتنع إطلاق العلة من غير شرط الاستثناء ،

وتقيم الدلالة دلالة على تخصيصها. وكذلك هذا فى العلل المستنبطة، لا فرق بينها وبين العلل المنصوص عليها؛ لأن هذه إن دل عليها النص بلفظه فتلك دل عليها بمعناه، وهى مستندة إليه فى الجملة ولم تثبت بمحض الرأى

وهنا أورد بعض الحنفيـــة المانعين للتخصيص اعتراضا حاصله: إذا كنتم تعتبرون العلل بالأسماء فى جواز التخصيص، ونحن معشر الحنفية إنما نجوز تخصيص الأسماء، على معنى أن المخصص له كالاستثناء المقرون باللفظ، وأن ما خص منه لم يكن قط مراداً باللفظ؛ فهل تقولون مثله فى العلل وتجعلون الدلالة الموجبة لتخصيصها كأنها مقارنة؟ وأجاب الشيخ الجصاص فى أصوله بأنه لا فرق بين هذه العلل وبين الأسماء فى جواز تخصيصها، وهو أن الدلالة الموجبة لتخصيص العلة كأنها مقرونة إلى لفظ التعليل بمنزلة قوله: هذا المعنى علامة للحكم إلا فى موضع كذا؛ كما تقول فى تخصيص الاسم: إن دلالة التخصيص كأنها مقرونة اليه وكان بمنزلة قوله: اقطعوا السارق إلا سارق كذا، لا فرق بينهما من هذا الوجه. ولا نقول إن الحكم المخصوص كان مراداً بالعلة، كما لا نقول إن الحكم المخصوص من الاسم كان مراداً بالاسم، ومع ذلك فانا نطلق العلة فنقول: إن علة الحكم كيت وكيت وإن كان حكمها مخصوصا فى بعض المواضع، كما أطلق الله تعالى قطع السراق وقتل المشركين والمراد البعض، ولا يحتاج أن يشترط موضع التخصيص من العلة من طريق اللفظ .

المفصلون المانعون فى المستنبطة: قالوا: لو صحت المستنبطة مع التخلف لزم الدور. بيانه: أن هذا التخلف إما أن يكون لمانع أو لا لمانع؛ فإن كان لغير مانع لم يتحقق اقتضاء، وبانتفائه تنتفى العلية، فيكون التخلف لعدم العلة وليس مما نحن فيه. وإن كان لمانع تحقق الدور؛ وذلك لأنه لا تعلم مانعية المانع فى محل التخلف إلا بعد العلم باقتضاء المقتضى فيه، ولا يعلم الاقتضاء إلا بعد العلم بالمانعية؛ فإن التخلف من غير علم المانع يوجب التردد فى اقتضاء المؤثر، فتوقف كل منهما على الآخر. فمثلا: إن من أعطى فقيرا فظن أنه إنما أعطاه لفقره فإذا جاءه فقير آخر ولم يعطه، توقف الظن بعلية الفقر لجواز وجود المانع من الإعطاء وعدمه، فإن تبين مانع كفسقه عاد ظن أن الإعطاء كان للفقر، ولوجود المانع لم تعمل العلة؛ وإن لم يتبين مانع انتفى ظن كون الإعطاء للفقر. فنى هذا المثال لا يعلم

أن الفسق مانع إلا بعد العلم بأن الفقر مقتض ، وإلا لجاز أن يكون عدم الإعطاء بناء على عدم المقتضى ، ولا يعلم أن الفقر مقتض إلا بعد العلم بأن الفسق كان مانعا فى صورة التخلف ، وإلا كان التخلف قاطعا فى عدم المقتضى . وهذا كما ترى دور ترتب ، لامعية ؛ فالجواب بأنه دور معية غير صحيح . وأجيب عن هذا الدور بانفكاك الجهة ؛ لأن المتوقف على وجود المانع هو استمرار الظن بعليتها ، وكونه مانعا يتوقف على ظهور الصحة وظنها لا على استمراره ؛ فزال الدور . واستشكل هذا الجواب بما إذا علم التخلف مقارنا للعلم بالعلية ، كما إذا سأله فقيران فأعطى واحدا ومنع الآخر الفاسق ، فإن العلم بعلية الفقر يتوقف على العلم بمانعية الفسق وبالعكس ، فعاد الدور .

والجواب : أن المتوقف على العلم بالعلية العلم بالمانعية بالفعل ، لا المانعية بالقوة ؛ والمتوقف عليه العلية هو المانعية بالقوة وهو كون الشيء بحيث إذا جامع باعثا منعه مقتضاه ، وذلك قد يعلم كون الشيء بحيث إذا جامع وصفا منع مقتضاه مع أن ذلك الوصف لم تعلم عليته بالنسبة الى حكم ، بخلاف العلم بتحقق المانعية فإنه لا يتصور بدون العلم بعلية الوصف للحكم للعلة بتخلفه فى بعض المواد عنه بسبب المانع . ففى هذا المثال علمنا بأن الفسق منع من الإعطاء موقوف على العلم بكون الفقر علة له ، ولكن علمنا بأن الفقر علة لا يتوقف على علمنا بأن الفسق يمنع بالفعل ، بل يكفى فيه أن الفسق من شأنه أن يمنع ، فظن العلية المقرون بتخلف الإعطاء لا يحتاج الى العلم بأن الفسق قد منع ، بل يكفيه كون الفسق بحيث إذا جامع الفقر يمنعه مقتضاه .

وأما المنصوصة فلا مانع من تخصيصها ، لأن الشارع له أن يطلق العام ويريد به الخاص مؤخرا بيانه الى وقت الحاجة ، بخلاف غيره إذا علل بشيء ونقض عليه ، فليس له أن يقول : أردت غير ذلك ، لسده باب إبطال العلة .

المانعون فى المنصوصة دون المستنبطة، قالوا: إن التخلف فى المنصوصة يستلزم بطلان النص العام المفيد لزوم الحكم فى جميع المحال ومنه محل التخلف ، فإن النص على العلة بمنزلة قوله : كل ما توجد العلة فيه يوجد الحكم ، بخلاف المستنبطة فإنه لا يوجد فيها ذلك المحذور ، لأن دليلها الذى هو مسلك من مسالكها يستدعى

ترتب الحكم عليها عند خلوها عن المانع ، فلا تخلف للحكم عن هذا الدليل عند وجود المانع .

وأنت ترى أن الفرق بينهما تحكم ظاهر ، لأنه لا مانع من هذا التقدير فى المنصوصة ، بأن تقول : إن دليلها الذى هو النص يستدعى ترتب الحكم عليها عند خلوها عن المانع . وأجاب ابن الحاجب عن دليل المنع فى المنصوصة بالتفصيل بين النص القطعى والظنى ، فسلم عدم النقض فى الأول دون الثانى ، لأن القطعى لا يقبل التخصيص كغيره من التخصيصات ، ولا يختص بتخصيص العلة ، فليس من محل النزاع بخلاف الظنى ، حيث لا مانع من ورود التخصيص على الظنى ، وليس هذا إبطالا ، بل تجوز به لدليل التخصيص فيجب قبول مثله ويقدر المانع فيه . وأجاب صاحب المسلم بأن نقض العلة مقدر مفروض وإن كان تقدير محال .

وهذه الكلمة تدلنا على مبلغ فائدة هذه الأصول من جهة طول الكلام وكثرة الاستدلال فى الأشياء المفروضة المقدرة . ولقد قال الكمال فى ثنايا هذه المسألة : إن هذا التطويل فى البيان مع الاستغناء بما يكفى فى أداء المراد ودفع الإيراد ، من تصرفات المولعين بنقل الخلاف دون تحرير منقح عن الإطناب المخل » ا هـ . مع زيادة من التيسير .

والنتيجة : أن تخصيص العلة جائز بعد صحة الدليل المثبت له ، ويؤيده الواقع فى الشريعة ، وما ورد عن الأئمة رضوان الله عليهم ، وأن اشتراط الاطراد مطلقا أو عدم النقض أو منع التخصيص لا محل له مادام الكلام فى العلة التى هى الوصف المؤثر أو الباعث المتبادر من إطلاق لفظة العلة عند الأصوليين . وأما جعل الشروط وانتفاء الموانع جزءا لها ليدفعوا به جواز التخصيص كما فعل فخر الإسلام ومن تبعه ، حتى قالوا إن الذى جُعل عند المخصصين للعلل دليلَ الخصوص جعلناه دليل العدم ـ فشىء غير مطابق للواقع ، بعيد عن موضع النزاع . والله أعلم بحقيقة المراد .

البحث الرابع
فى اشتراط كونها مناسبة

اختلف الأصوليون فى اشتراط المناسبة فى العلة . فمن ذاهب الى أن العلة لا تكون صحيحة إلا إذا كانت مناسبة ، على معنى أن يترتب على شرعية الحكم عندها مصلحة يظن أنها مقصودة للشارع ، فإذا خلت العلة عن ذلك كانت فاسدة . ومن مُطلق لها عن هذا الشرط قائلا إنها كما تكون مناسبة تكون غير مناسبة . ولما كانت العلة منقسمة الى منصوصة ومستنبطة ، والمنصوصة ثابتة بصريح النص أو بإيمائه ، وهذا الاشتراط كما يبدو من كلام القوم ليس سائرا فيها على منهج واحد ، رأيت تفصيل الكلام لكل نوع على حدة ، فأقول وبالله أعتصم :

أما المنصوصة : فحاصل ما قالوه فيها : إن العلة المنصوص عليها صراحة لا يشترط فيها المناسبة . وهذا وإن لم يصرحوا به إلا أنه يؤخذ من مجموع كلامهم حيث قصروا الخلاف على المومأ إليها . وعلل الشارطون ذلك بأن دلالة الإيماء ضعيفة فتحتاج الى ما يقويها وليس هنا غير المناسبة . وأما النص الصريح فقوى الدلالة لا يحتاج الى شيء آخر .

وأما العلة المومأ إليها : فاختلفوا فيها على مذاهب . وقبل ذكر المذاهب نحدد موضع النزاع ، لأنه يخيل للناظر أنه مختلف : فبينا يصرح ابن الحاجب وابن السبكى وغيرهما بأن الخلاف فى جميع أنواع الإيماء ، وعبارة جمع الجوامع « ولا يشترط فى الإيماء مناسبة الوصف المومأ إليه للحكم عند الأكثر بناء على أن العلة بمعنى المعرف ، وقيل يشترط بناء على أنها بمعنى الباعث » .

ويقول الشوكانى فى إرشاد الفحول : « إن الغزالى وإمام الحرمين ممن اشترط المناسبة فى الوصف المومأ اليه للحكم فى جميع أنواع الإيماء » . إذ يصرح غيرهم كالرازى والبيضاوى بأن الخلاف ليس فى جميع أنواعه بل فى الترتيب بغير الفاء ، أما هو فلا خلاف فى عدم الاشتراط فيه . ولكن عند التأمل لا نجد خلافا فى الواقع ، لأنهم متفقون على أن ما عدا الترتيب بالفاء هو موضع الخلاف ، وأما

الترتيب بها فلا خلاف بينهم فى أنه لا يشترط فيه هذا الشرط . واختلاف العبارة أتى من اختلافهم فى الترتيب بالفاء هل هو من الإيماء أو من النص الصريح ؟ فمن جعله من أنواع الإيمـان استثناه وقيد موضع الاشتراط بأنه الإيمـاء إذا لم يكن بالترتيب بها ، ومن جعله من النص الصريح أطلق محل الاشتراط وجعله أنواع الإيماء كلها .

والأمر فى جعله من النص أو من الإيمـاء اصطلاح ، أو راجع إلى اختلاف النظر كما قال البدخشى « إن من جعلها من الإيمـاء نظر إلى أن دلالتها على العليـة لمـا احتاجت إلى النظر لم تكن وضعيـة صرفة ، ومن جعلها من الصريح نظر إلى دلالتها على الترتيب بالوضع » . وبمثل هذا صرح السعد فى حواشى الشرح العضدى . فظهر من هذا اتفاقهم على أنه لا يشترط فى النص الصريح ولا فى الترتيب بالفاء ، واختلافهم فى غيرهما . والآراء فى ذلك ثلاثة :

الأول : عدم الاشتراط مطلقاً ، واختاره الأمام الرازى ومن تبعه .

والثانى : الاشتراط مطلقا ، واختاره إمام الحرمين . وعبارته فى البرهان (١) : «ومما يجرى تعليلا صفة تتضمن تعليق الحكم باسم مشتق : فالذى أطلقه الأصوليون فى ذلك أن ما منه اشتقاق الاسم ، علة للحكم فى موجب هذه الصيغة ، كما فى آيتى السرقة والزنا ، فتضمن سياق الآيتين تعليل القطع والحد بالسرقة والزنا . وهـذا الذى أطلقوه مفصل عندنا ، فانا نقـول : إن كان ما منه اشتقاق الاسم مناسبا للحكم المعلق بالاسم فالصيغة تقتضى التعليل كالقطع الذى شرع مَقطعـة السرقة ، والجلد المثبت مَردَعة عن فاحشة الزنا ؛ وفى الآيتين قرائن تؤكد هذا منهـا قوله تعالى « جزاء بمـا كسبا نكالا من الله » ، وقوله تعالى « ولا تأخـذكم بهما رأفة فى دين الله » ، وإن لم يكن ما منه الاشتقاق مناسبا للحكم فالاسم المشتق عنـدى كالاسم العلم » اهـ .

والثالث : التفصيل بين ما تفهم العلية فيه من المناسبة وغيره ، فيشترط فى الأول دون الثانى . فالأول كحديث « لا يقضى القاضى وهو غضبان » ، ونسبوه للآمدى وابن الحاجب .

---

(١) ص ٢٢٦

ولقد حكى صاحب المسلم المذاهب فى هذه المسألة بصورة تخالف حكاية غيره من بعض الوجوه . وعبارته مع شرحه « المختار أن المناسبة بين الوصف المومأ اليه والحكم لا بد منها فى الواقع إذ لا علة دونها ، أما ظهورها فليس بشرط فى فهم التعليل من الإيماء ، لأن دلالة الإيماء تامة فلا ينظر إلى ما سواه من المناسبة وغيرها . وقيل ظهور المناسبة شرط لضعف دلالة الإيماء لكونها من قرينة . وقيل ان فُهم التعليل من المقارنة بين الوصف والحكم اشترطت المناسبة، لأن دلالة هذا النحو من الإيماء ضعيفة ، وإلا فلا يشترط لكونها تامة فى الدلالة . واختاره ابن الحاجب » اهـ .

وعبارة ابن الحاجب « ثالثها : المختار إن كان التعليل فهم من المناسبة اشترطت» . وكذلك قال العضد فى شرحه . وعلل ذلك بأن عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه تناقض ، وأما ما سواه من الأقسام فلا . فان التعليل يفهم من غيرها وقد وجد . وهذا إنما يصح لو أراد بالمناسبة ظهورها ، وأما نفس المناسبة فلا بد منها فى العلة الباعثة ، ولا تجب فى الأمارة المجردة » اهـ .

فاذا ضممنا ظاهر عبارة المسلم الى ماقبلها زادت المذاهب مذهبا رابعا ، وأصبحت الآراء أربعة : ١ — لا يشترط المناسبة مطلقا ٢ — يشترط وجود المناسبة فى الواقع دون ظهورها ٣ — يشترط ظهور المناسبة ٤ — التفصيل بين نوع ونوع . ونسبة هذه الآراء كما علمت . ولكن فى نسبة القول بالتفصيل الى الآمدى نظر ، لأن عبارته تفيد أن هذا التفصيل فى العلة بمعنى المعرف ، وأما العلة بمعنى الباعث كما هو مختاره فيها فيشترط فيها المناسبة من غير تفصيل . واليك عبارته[1] « والمختار أن نقول : أما ما كان من القسم السادس الذى فهم التعليل فيه مستندا الى ذكر الحكم مع الوصف المناسب ، فلا يتصور فهم التعليل فيه دون فهم المناسبة ، لأن عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه يكون تناقضا ، وأما ما سواه من الأقسام فلا يمتنع فيها بما لامناسبة فيه إلا أن تكون العلة بمعنى الباعث ، وأما بمعنى الأمارة فلا ، وعلى هذا فما ذكروه من الحجة على امتناع التعليل

(١) الأحكام ج ٣ ص ٤٢ .

بالوصف الطردى إنما يصح أن لو قيل إن التعليل بالوصف الطردى بمعنى الباعث ، ولا اتجاه لها فى التعليل بمعنى الأمارة والعلامة ، وعلى هذا فلا امتناع فى جعل الجهل علامة على الاكرام ، والعلم علامة على الإهانة إذا لم يكن هو الباعث بل الباعث غيره » ا هـ . وهى كما ترى صريحة فيما قلنا ، فيكون من الشارطين مطلقا إلا أنه لم يفصح عن هذه المناسبة أهى الظاهرة أم الواقعية ؟

مقارنة وتحليل لهذه الآراء

إذا علمت أن هـذا الخلاف فى علل الإيمـاء التى وردت فى كلام الشارع ، وأن موضع نزاعهم فى أن مجرد الإيمـاء يفيد علية الوصف المومأ اليه أولا بد من ضميمة شىء آخر وهو كون ذلك الوصف مناسبا كما هو صريح كلامهم فى الاستدلال ، وأن هذا الخلاف مبنى على الخلاف فى تعريف العلة بالمعرف أو الباعث - أدركت ما فى حكاية المذاهب والاستدلال عليها بالشكل الموجود فى كتب الأصـول من نظر ظاهر لمن خلع ربقة التقليد لـكل ما يقال .

وذلك لأن قضية البناء على التعريف تقتضى اشتراط المناسبة فى الواقع عند المعرفين بالباعث ، لا فرق بين علة وعلة ، منصوص عليها صراحة أو إيمـاء ، وعدم اشتراطها عند المعرفين بالمعرف كذلك فى جميع العلل ، فتخصيص الخلاف بعلل الإيمـاء غير ظاهر . لـكن اشتراط الجميع حتى أصحاب المعرف فى العلة أن تـكون مشتملة على حكمة تبعث على الامتثال الذى هو معنى المناسبة يناقض القول بعدم الاشتراط هنا . ولا يصحح هذا الرأى إلا صرف النفى الى اشتراط الظهور . وقد صرح بهذا طائفة [1] من علماء الأصول ممن سار على نهج صاحب هـذا الشرط فى العلة حينما اعترض هذا الاشتراط بأنه ينافى شرط اشتمال العلة على حكمة الخ وحينئذ يرجع قول المطلق الموهم لنفيها فى الواقع الى قول من نفى اشتراط ظهورها . على أن نفيها فى الواقع فيما ورد عن الشارع لا يملـكه أحد ، لأن الواقع غيب عنا ، وغاية ما يملـكه الذاهب الى نفى المناسبة نفى ظهورها فقط . ولعل فى حكاية صاحب

---

(١) راجع جمع الجوامع وحواشيه .

المسلم للمذاهب إشارة إلى ذلك، فانه بالرغم من اشتهار القول بعدم اشتراط المناسبة مطلقا وأنه قول جمهرة من العلماء لم يحكه، وحكى بدله القول باشتراطها فى الواقع دون الظهور، ومثله لا يغفل عن الآراء المشهورة. والظاهر أنه أفصح عما أبهمه غيره ممن حكى الخلاف قبله.

فظهر من هذا أن الخلاف هنا فى اشتراط المناسبة الظاهرة لكيلا يتناقض مع شرط الاشتمال على الحكمة، وليكون لتخصيص الخلاف بعلل الإيماء وجه، وهنا تصبح المذاهب منحصرة فى مذهبين.

الأول: يشترط ظهور المناسبة فى علل الإيماء، يعنى أن الإيماء لا يفيد العلية إلا إذا كان الوصف ظاهر المناسبة.

والثانى: لا يشترط ذلك بل مجرد القران يفيد العلية. وأما القول بالتفصيل كما ذهب اليه ابن الحاجب فلا أكاد أفهم له معنى بعد أن فرضنا الكلام فى العلل المومأ اليها، وهو معترف كغيره بأنه طريق من طرق إثبات العلة. وهذا يلزمه أن الإيماء وحده يفيدها، فكيف يفصل الى ماتفهم العلية فيه من المناسبة فتشترط فيه، وإلى غيره فلا تشترط؟

ونحن نسائله: ما مرادك من فهم العلية من المناسبة؟ أتريد أن المناسبة وحدها أفادت العلية، أم تريد أن المفيد هو الإيماء بمعونة المناسبة؟ ولا ثالث لهما. فإن أراد الأول أبطله أن فرض الكلام فى العلل المنصوصة بطريق الإيماء، والمناسبة لا تفيد وحدها إلا فى العلل المستنبطة؛ وإن أراد الثانى ناقضه اعترافه بأن الإيماء طريق مستقل فى غير هذه الصورة التى يظن أنها أضعف منها، ولا فرق بين إيماء وإيماء متى تحقق، وكون بعض الصور ظهرت فيها المناسبة لا تأثير له فى أصل الدلالة، وإنما يظهر أثر ذلك فى الترجيح عند التعارض، فيقدم ما ظهرت مناسبته على ما لم تظهر فيه.

هذا وقد اعترض الكمال ومن قبله السعد فى حواشى العضد هذا التفصيل، غير أن الكمال يميل الى نفى الاشتراط فى جميع الصور، والسعد يميل الى الاشتراط فى الجميع، ولكنه صرفه الى شىء آخر وهو صحة العلة واعتبارها فى باب القياس، وهو شىء وراء المتنازع فيه وهو فهم العلية من مجرد الإيماء. وعبارة الكمال «وأنت

نعلم أن الغرض أنها علمت من إيماء النص فكيف يفصل الى أن تعلم العلة بالمناسبة، يعنى فقط، فتشترط، أولا بها فلا تشترط » ا ﻫ. ويقول السعد بعد حكاية قول العضد «أما ما سواه فلا، لأن التعليل فهم من غيرها وقد وجد فلا حاجة اليها»؛ ولا يخفى ضعف هذا! فإن وجود ما يفهم منه العلية لا يقتضى عدم اشتراط آخر لصحة العلة واعتبارها فى باب القياس » ا ﻫ.

وبالجملة لا يظهر لهذا التفصيل وجه حتى على صرف الاشتراط فى هذا النوع عنده على الظهور كما صنع العضد، إلا إذا كان مراده من الاشتراط فيه لزوم التحقق، يعنى أن التعليل فى الإيماء إن فهم مما ظهرت مناسبته لزم تحققها ولا يتحقق بدونها، وإن فهم من مجرد الاقتران فيما لم تظهر مناسبته لا يلزم ذلك فيه، وحينئذ يرجع رأيه الى رأى القائلين بأنه يكفى المناسبة فى الواقع ولا يشترط ظهورها لأنهم لا ينفونها إذا كانت ظاهرة، لأن الثابت لا يليق بأحد نفيه. وبهذا التوجيه يدفع الاعتراض عليه بأنه يلزم من تقريره المذاهب على هذا الشكل أن من يقول بعدم اشتراط المناسبة مطلقا يقول بعدم اشتراطها فى هذا النوع مع كونه يعترف بأن الوصف فيه مناسب وهو غير معقول. ووجه الدفع أن من يقول بعدم الاشتراط لا ينكر تحقق المناسبة فى هذا النوع وإن لم يكن على سبيل الاشتراط المعهود.

الأدلة

استدل النافون لهذا الشرط بدلالة العرف؛ وذلك أن الرجل إذا قال: أكرموا الجهال واستخفوا بالعلماء، استقبح هذا الكلام منه. وهذا الاستقباح لا يخلو أن يكون لأحد أمرين: الأول: فهمه أن المتكلم جعل الجاهل فى ذاته مستحقا للإكرام والعالم فى ذاته مستحقا للإهانة. والثانى: فهمه جعل مناط الإكرام الجهل ومناط الاستخفاف العلم. والأول غير جائز، لأن الجاهل قد يستحق الإكرام لشيء آخر كالشجاعة أو الكرم مثلا، والعالم قد يستحق الاستخفاف لبخله أو لجبنه أو لجموده على التقليد مثلا، فتعين الثانى. وهذا يدل على أن مجرد الترتيب دال على العلية فى مثل هذه الصورة.

وأورد على هذا الدليل: أن الدلالة فى هذه الصورة لا تستلزم الدلالة فى كل الصور؛ لأن المثال الجزئى لا يصحح القاعدة الكلية، لجواز اختلاف الجزئيات

فى الأحكام . وأجيب بأنه يجب فى الجميع دفعا للاشتراك ، وهو أنه يدل عليها فى بعض الصور ، ويدل على عدمها فى البعض الآخر . ورد هذا الجواب بأنه لا يلزم من عدم الدلالة على العلية الدلالة على العدم حتى يكون مشتركا . ودفع هذا الرد بأن هذا التركيب عربى فصيح ، فلا بد أن يدل على شىء ؛ فمدلوله فى غير هذه الصورة إن كان هو التعليل فلا كلام ، وإن كان غيره فقد دل على عدم العلية ووجد الاشتراك وهو خلاف الأصل .

هكذا تكلم القوم فى مناقشة هذا الدليل . ومن أمعن النظر وجدها لا تفيد ؛ لأن عماد المستدل هو أن دلالة الإيماء فى هذه الصورة على التعليل يلزمها الدلالة فى جميع الصور ، وإلا لزم الاشتراك وهو خلاف الأصل . وعماد النافى دعوى عدم الدلالة فى غير هذه الصورة ، ومحاولة نفى الاشتراك . وأنت إذا علمت أن اللفظ فى الإيماء دال على معناه الحقيقى الموضوع له بالوضع ، ودال على التعليل بالالتزام ، والاشتراك إنما يكون فيما وضع له اللفظ لا فيما دل عليه بالالتزام ، أدركت ما فى إقحام لزوم الاشتراك لو لم يدل فى غير هذه الصورة ، من نظر ظاهر .

والحق أن يقال : إذا سلم المخالف دلالة العرف على التعليل فى هذا المثال لزمه تسليمها فى جميع الصور لأنه لا فرق بين صورة وصورة ، فإن ادعى الفارق فعليه إظهاره وإلا كان مجرد دعوى ، بل نقول إن دلالته فى غير هذه الصورة أظهر منها فى هذه الصورة ؛ وذلك لأن هذا المثال لا مناسبة فيه أصلا ، لأنا نقطع بأنه لا مناسبة بين العلم والإهانة ، ولا بين الجهل والإكرام . وأما غيره فغاية ما فيه عدم ظهور المناسبة لا القطع بنفيها . وإذا ضممنا الى ذلك أن الكلام فى إيماء الشارع الحكيم الذى يبعد كل البعد عليه أن يقرن وصفا بحكم نقطع بعدم مناسبته بعد أن قام الاجماع على أن جميع أحكامه لا تخلو من حكمة فى الواقع وإن كانت لا تظهر فى بعض الأحكام — أنتج لا محالة أن مجرد الترتيب يفيد العلية ، والظاهر أن المخالف لا يسلم دلالة الإيماء على التعليل فى هذه الصورة كما يستفاد من دليله الآتى .

استدل الشارطون على مدعاهم :

أولا : بأن الغالب من تصرفات الشارع أن تكون على وفق تصرفات العقلاء

وأهل العرف ، ولو قال الواحد من أهل العرف لغيره : أكرم الجاهل وأهن العالم ، قضى كل عاقل أنه لم يأمر بإكرام الجاهل لجهله ، ولا أنه أمر بإهانة العالم لعلمه ، وأن ذلك لا يصلح للتعليل نظرا الى أن تصرفات العقلاء لا تتعدى مسالك الحكمة وقضايا العقل .

وثانيا : باتفاق الفقهاء على امتناع خلو الأحكام الشرعية عن الحكم ، إما بطريق الوجوب على رأى المعتزلة ، وإما بطريق التفضل على رأى غيرهم ، وسواء ظهرت الحكمة أو لم تظهر . وما يعلم قطعا أنه لا مناسبة فيه ، ولاوهم المناسبة ، يعلم امتناع التعليل به .

وثالثا : بأن دلالة الإيماء ضعيفة لكونها من قرينة ، فلا بد من ظهور مناسبة الوصف .

وأنت ترى أن الدليل الثالث هو عين المتنازع فيه ، لأنه فى : هل الإيماء قوى الدلالة فلا يحتاج الى شيء آخر ، أو ضعيف فيحتاج الى ما يقويه ؟ وكونه من قرينة لا يستلزم ضعفه ، فكم من شيء ثبت بالقرينة وهو قوى ، فإن ادعى أن القرينة هنا ضعيفة فيحتاج الى ما يقويها ، قلنا هو كذلك أصل المدعى ، لأن القرينة التى دل الكلام بواسطتها هى الترتيب الذى هو معنى الإيماء . نعم إن دلالة الإيماء أضعف من دلالة النص الصريح ، ولكن هذا الضعف لا يضرها عند انفرادها ، ولا يؤثر فى دلالتها فى ذاتها ، بل يظهر أثر ذلك الضعف عند معارضته للنص الصريح ، فيقدم الأقوى كما هو الشأن فى كل معارضة وترجيح . وأن الدليل الثانى لا يفيد إلا اشتراط المناسبة فى الواقع ، لأنه الذى قام عليه الإجماع ، وليس هو المتنازع فيه بعد ما قدمناه فى بيان المذاهب ومقارنتها .

بقى الدليل الأول وهو يفيد أن العقلاء إذا وجدوا اقتران الحكم بوصف غير مناسب صرفوا التعليل إلى غيره لأنه لا يصلح للتعليل ، وأن المتكلم لم يرد جعل المذكور علة . ولما كان الشارع فى تصرفاته لا يعدو تصرفات العقلاء فيجرى ذلك فى كلامه . وهذا على تسليمه لا يدل إلا فى هذه الصورة وأمثالها مما يقطع فيه بعدم المناسبة بين الحكم والوصف المقرون به . وأما فى الصور التى لا نقطع فيها بانتفاء المناسبة فلا دلالة له على نفى الدلالة فيها ؛ لأن الذى ألجأ العقلاء إلى صرف العلة إلى غير المذكور هو كونه لا مناسبة فيه أصلا . وأما ما لا نقطع فيه بنفى المناسبة

فلا داعى فيه إلى ذلك . وحينئذ لا يفيد صاحبه إلا إذا أثبت فى إيماءات الشارع أوصافا غير مناسبة قطعاً ، فينتقل النزاع إلى إثبات ذلك ، ودون إثباته خرط القتاد ، مع أنه يتناقض مع دليله الثانى . ولو تنزلنا معه وسلمنا دلالة هذا الدليل على العموم تعارض هذا مع دليل النافين السابق . فهـذا يدعى دلالة العرف على أن مجرد الترتيب لا يفيد ، وذلك يدعى دلالته على أنه مفيـد فتساقطا [1] ولم يبق معنا إلا الاحتكام إلى ضابط الإيماء المشهور عنـدهم « وهو اقتران وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل كان بعيدا » .

ومنه يعلم أن منشأ الدلالة فى هـذا الاقتران هو الاستبعاد من الشارع أن يقرن حكما بوصف غير صالح التعليل ؛ لأن ذكر هذا الوصف يمتنع أن يكون لغير فائدة ، لأنه عبث وهو منفى عنه ، فتعين أن يكون لفائدة ، وهى : إما كونه علة أو جزء علة أو شرطا . ولما كان الغالب فى تصرفات الشارع كونه علة ، صرف إليه . فإذا كان الشارط معترفا معهم بأن منشأ الدلالة هو الاستبعاد فلا يسوغ له بعد ذلك نفى دلالة الإيماء على العلية إلا إذا كان الوصف ظاهر المناسبة .

نعم لو قال قائل : إن هذا الشرط خاص بالإيماء المختلف فيه وهو ذكر الحكم أو الوصف وحده ، لكان له شىء من الوجاهة حيث لم يتحقق الاقتران المفيد للعلية .

هـذا فى العلة المنصـوصة . وأما المستنبطة فقد جرى الخلاف فى اشتراط مناسبتها كذلك ؛ فذهب ذاهبون إلى أنها ليست بشرط ، فجوزوا التعليل بالأوصاف الطردية كما بالمناسب ؛ وآخرون إلى أنهـا شرط فمنعوا التعليـل بالطردى . ولست الآن بصدد تحقيق المناسب والطرد والاستدلال والترجيح ، لأن ذلك له مبحث خاص وسيأتى . ويكفى هنـا أن أقول : إذا ثبت أن أحكام الله مشروعة لمصالح العباد كما تقدم ، فيجب أن يكون الميزان الذى توزن به العلل بمعنى الأوصاف تلك المصالح ؛ فان كان الوصف بحيث لا يترتب على تشريع الحكم عنده مصلحة ، رُد التعليل به ، لأنه غريب عن منهج الشريعة الواضح ، وأما كون المناسبة بمجردها تصلح دليلا لإثبات العلية أو لا بد معها من شىء آخر كالتأثير الذى شرطه الحنفية فنتكلم عليه فى البحث الآتى .

---

(1) هذا على تسليم جريان العرف بهما وعدم إمكان الجمع بينهما . ولنا أن نمنع جريان العرف بالثانى أو نسلمه ونجمع بينهما بأن السامع إذا سمع هذه المقالة استقبح ذلك من قائلها ثم يصرف التعليل عن المذكور إلى غيره تصحيحاً لتصرف العاقل الذى صدرت عنه تلك العبارة .

البحث الخامس

فى اشتراط التأثير

وفى التأثير وقع نزاع الأصوليين قديمهم وحديثهم. فنهم المصرح باشتراطه، ومنهم النافى له، كما اختلفوا فى بيان معناه ما هو، وفى أقسامه ما هى ؟

والمشهور فى كتب الأصول من زمن بعيد أن شارطيه هم الحنفية، والنافين له هم الشافعية. ولو كنت من الذين يأخذون الكلام مسلما كما نقل لاكتفيت بذكر الخلاف كما قيل وسردت الأدلة، ثم ينتهى بى البحث إلى اختيار أحد هذه الآراء؛ ولكننى رأيت اضطرابا فى النقل وتضاربا فى العبارات واختلافا فى بيان المراد. لذلك رأيت تقديم طائفة من مقالات العلماء فى هذا الموضوع على اختلاف أزمنتهم، علنا نقف منها على اصل النزاع، وهل له حقيقة أو هو شىء خلقه الجدل خلقا ؟ وقبل ذلك أمهد للموضوع بمقدمة فأقول :

لا نزاع بين الأصوليين - على تعدد طرقهم وتنوع مذاهبهم - فى أن العلة لا تثبت بمجرد الادعاء، بل لا بد أن يقوم الدليل على صحتها : كما اتفقوا على أن جميع الأوصاف الموجودة فى محل الحكم لا تكون علة بمجموعها، وأن بعض ما فيه من الأوصاف لا يصلح للتعليل به، وأنه إذا ورد نص أو وجد إجماع على تعيين وصف كان هو العلة باتفاق القائلين بالقياس. واختلفوا وراء هذا فى العلل المستنبطة ودليلها؛ ففريق اكتفى فيها بالطرد دليلا، ناسب أو لم يناسب، اعتبره الشارع أو لم يعتبره. وآخر يترقى درجة ويقول : لا بد فى الوصف من كونه مخيلا أى موقعا فى القلب خيال القبول والصحة وإن لم يرد اعتبار له. وفريق ثالث ضيق الدائرة فشرط فيها التأثير بمعنى ثبوت اعتبار الشارع لهذا الوصف فى غير هذا المحل، وهو موضع بحثنا هذا.

الآون سأرافق هـذا الشرط وأسير معه خطوة بخطوة فى عصوره المختلفة لأضع له صورة مكبرة تراها العيون واضحة ، ويقف القارىء منها ،وقفا بينا لا لبس فيـه ولا اعوجاج ، ويضع يده على ما فى كتب الأصول فيه من اضطراب ، ويرى إذ ذاك أنه نبت أولا غضا طريا ضيق الدائرة حصر النزاع فى مجرد [1] اللفظ تارة ، وفى تفسير [2] معناه تارة أخرى ، ثم أخذ ينمو شيئا فشيئا حتى وصل الى ما رأيناه فى كتب المتأخرين متشعب الأطراف متعدد الأنواع مختلف التقاسيم مردودا فيه الخلاف الى الوفاق تارة ، ومشيدا أركانه مرة أخرى .

وإليك بعض عبارات الأصوليين من الحنفية مرتبة حسب وضع التاريخ :

يقول الجصاص فى أصوله فى باب مايستدل به على صحة العلة « ومما كان يعتبره أبو الحسن [3] فى تصحيح العلة ، وهـو أصح الوجوه عندنا فيما طريقه النظر والاستدلا : أن ينظر الى علل القائسين على اختلافهم فيها : فما تعلق بها الأحكام وكان له تأثير فى الأصول فهو أولى بالصحة مما لا يتعلق به الأحكام ولا تأثير له فى الأصول . ثم قال : ومن الناس من يجعل إحدى دلائل صحة العلل وجود الحكم بوجودها وارتفاعه بارتفاعها ، وكان أبو الحسن يأبى ذلك ، وليس يمتنع عندى أن يكون مثله دليلا على صحة علل الشرع ، وهـو وجه قوى عندى فى هـذا الباب ، وما ينفك أحد من القائسين من استعماله ، وقد كنت أرى أن أبا الحسن يستعمله فى أكثر المواضع . الى أن قال : وهذا غير التأثير فى الأصول ، لأن التأثير لا يقتصر على أصل واحد ، وأما هذا فيكون فى الأصل الذى اقتضب العلة منه . ثم قال : وإن أحدا من القائسين ليس يخلو من اعتباره فى الحقيقة ، ولكنه مع ذلك إذا تعارضت علتان إحداهما لها تأثير فى الأصول والأخرى ليس لها دلالته إلا من جهة وجود

---

(١) قال الشافعية يسمون الوصف الذى اعتبر الشارع عينه فى جنس الحكم أو بالعكس ، أو جنسه فى جنس الحكم ، ملائما ، والحنفية يسمونه مؤثرا .

(٢) قال الحنفية فسروه باعتبار الشارع له بأحد أنواعه الأربعة ، وفسره غيرهم بالدوران . وسيأتى توضيح ذلك فى آخر هذا البحث .

(٣) هو شيخه أبو الحسن الكرخى المتوفى سنة ٣٤٠ هـ

الحكم بوجودها وزواله بزوالها ، أن ما شهد له المعنى الأول أولى بالاعتبار ، وكان ضربا من الترجيح موجبا لكونه أولى بأن يكون علة » .

وقال فى بحث تعارض العلل « ومتى تعارضت علتان إحداهما قد قامت دلالتها من جهة ما لها من التأثير فى الأصول وتعلق الأحكام بها ، والأخرى دلالتها وجود الحكم بوجودها وارتفاعه بارتفاعها ، فان ما طريق إثباتها تعلق الأحكام بها وتأثيرها فى الأصول أولى من الأخرى ؛ لأن الأولى يشهد لها الأصول ، وشهادة الأصول أولى بالاعتبار مما ذكر ، إذ ليست فى وزانها ومنزلتها » اه .

فتراه قد جعل من أقوى وجوه العلل المستنبطة تأثير العلة فى الأصول ، بمعنى ثبوت اعتبارها فى غير هذا الموضع ، لكنه لم يجعل هذا شرطا فى صحة العلة ، بل صرح بأنه مرجح فقط عند التعارض ، وأن مما يثبت به العلة وجود الحكم بوجودها وارتفاعه بارتفاعها فى محل واحد ، ويرد على شيخه فى إنكار هذا ويبطل له دليله ، ثم يثبت أن شيخه اعتبره كثيرا ، مع ادعائه أن كل قائس لا يستغنى عنه ، ولكنه مع ذلك لم يفصل لنا تأثير العلة فى الأصول : هل هو بذاتها أو بجنسها أو بما هو أعم من كليهما كما فصله المتأخرون فيما بعد .

ثم يأتى أبو زيد الدبوسى المتوفى سنة ٤٣٠ ه ويقول فى كتابه تقويم الأدلة [١] :
« إن التعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على أن الوصف ملائم ، وإذا صار ملائماً لم يجب العمل به إلا بالعدالة : وذلك بكونه مؤثرا فى الحكم ، وإن عمل به قبل التأثير صح ؛ فأما قبل الملاءمة فلا يصح العمل : كالشاهد إذا شهد لم يقبل حتى يأتى بلفظ أشهد أو بما يماثله بلغة أخرى ، ولا يصح العمل به قبل ذلك ، وإذا جاء بلفظ أشهد لم يجب العمل به حتى يعدل ، وإن عمل به صح ونفذ إذا كان مستورا بلا خلاف » اه

فقد أتى بشىء جديد : جواز العمل ووجوبه ، وشرط فى الأول الملاءمة ، وشرط فى الثانى التأثير ، لكنه لم يفسر لنا تلك الملاءمة أو لم نقف له على تفسير ، بل فسرت فيما بعد بكون الوصف غير ناب عن إضافة الحكم اليه وموافقاً لما علل به السلف ، كما لم يفسر لنا هذا التأثير صراحة ، بل يفهم من كلامه الذى وقفنا عليه أنه اعتبار

---

(١) نقله عبد العزيز البخارى فى كشف الأسرار ج ٤ ص ١٠٧٢

الشارع الوصف بأنواعه الأربعة ؛ فان الإمام الغزالى [1] لما نقل عنه رأيه قال « قصر أبو زيد الدبوسى القياس على المؤثر ، وقال لايقبل إلا مؤثر ، ولكنه أورد أمثلة عرف بها أنه قبل الملائم لكنه سماه أيضا مؤثرا » . وأنت إذا علمت أن الغزالى قسم اعتبار الشارع للوصف إلى أربعة أقسام :

١ — اعتبار عين الوصف فى عين الحكم بنص أو إجماع .

٢ — اعتبار عينه فى جنسه .

٣ — عكس هذا .

٤ — اعتبار جنس الوصف فى جنس الحكم كذلك . وسمى الأول مؤثرا والثلاثة الباقية ملائما باصطلاحهم - عرفت أن أبا زيد وإن لم يفسر لنا كلمة التأثير قد فصلها بالأمثلة ، وسمى الأنواع الأربعة مؤثرا .

وبهذا خطا الخلاف الخطوة الأولى من ناحية تفصيل أنواع التأثير بالأمثلة وبيان مرتبة تجوز العمل قبل التأثير وهى الملاءمة .

ثم يجيء فخر الإسلام البزدوى المتوفى سنة ٤٨٢ هـ فيقول فى أصوله [2] : « اتفقوا على أن كل أوصاف النص بجملتها لا يجب أن تكون علة ، واختلفوا فى دلالة كون الوصف علة على قولين ؛ فقال أهل الطرد : إنه يصير حجة بمجرد الاطراد من غير معنى يعقل . وقال أئمة الفقه من السلف والخلف : إنه لا يصير حجة إلا بمعنى يعقل ، وهذا المعنى هو صلاح الوصف ثم عدالته ، واتفقوا فى صلاحه أنه إنما يراد به ملاءمته ؛ وذلك أن يكون على موافقة ما جاء عن السلف من العلل المنقولة لأنه أمر شرعى فتعرف منه ، لكن هذا فى جواز العمل ، ولا يجب العمل به إلا بعد العدالة ؛ والعدالة عندنا هى الأثر ، وإنما نعنى بالأثر ما جعل له أثر فى الشرع . وقال بعض أصحاب الشافعى : عدالته بكونه مخيلا ثم العرض على الأصول احتياطا ليتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة . وقال بعض أصحابه : بل عدالته بالعرض على الأصول ، فإن لم يرده أصل مناقضا ولا معارضا صار معدلا . وإنما يعرض على أصلين فصاعدا . فعلى القول الأول يصح العمل به قبل العرض ، وعلى الثانى

---

(١) المستصفى جـ ٢

(٢) جـ ٤ ص ١٠٧٠

لايصح، لأنه به يصير حجة؛ وعلى القول الأول صار حجة بكونه مخيلا، وإنما النقض جرح والمعارضة دفع » اهـ .

فتراه فسر العدالة بالأثر، وبيّن مراده بالأثر بأنه «اجعل له أثر في الشرع، ولا يكون هذا إلا باعتبار الشارع إياه في حكم آخر، إلا أن عبارته فيها إجمال كالدبوسي. وقد نقل شارحه[1] عبد العزيز البخاري عنه أنه فسره في بعض كتبه بقوله «ونعني بالتأثير أن يكون لجنس ذلك الوصف تأثير في إثبات جنس ذلك الحكم في مورد الشرع، إما مدلولا عليه بالكتاب أو بالسنة أو بالاجماع، أي يثبت أثر هذا الوصف بهذه الحجج » اهـ . ومع ذلك فقد جعل التأثير شرطا لوجوب العمل، وأما جوازه فبمجرد الملاءمة، كما صرح من قبله الدبوسي .

وكذلك صرح أخوه أبو[2] اليسر بمثل هذا فقال « إذا كان الوصف ملائما يصلح أن يكون علة ويجوز العمل به، ولكن لايجب مالم يكن مؤثرا عندنا؛ وعند أصحاب الشافعي ما لم يكن مخيلا، فإذا ظهر أثره أو إخالته فحينئذ يجب العمل به؛ فالملاءمة شرط لجواز العمل بالعلل، والتأثير والإخالة شرط لوجوب العمل بها . قال : ومعنى قولنا يجوز العمل بالعلة قبل ظهور التأثير أنه لو عمل بها عامل نفذ العمل ولم يفسخ، كما لو قضى القاضي بشهادة شهود غير ظاهري العدالة » اهـ

وإذا ضممنا كلام هؤلاء الى كلام الجصاص وشيخه، ظهر اتفاق الجميع على أن العمل بدون ظهور التأثير جائز، وإن كان هؤلاء جعلوا التأثير شرطا لوجوب العمل، والجصاص وشيخه جعلاه مرجحا يترجح به العلة التي هي كذلك على غيرها . وإذا كان العمل بالراجح عند التعارض واجبا، التقى الكلامان عند نقطة واحدة، وخرج هذا الشرط عن كونه شرطا في الحقيقة، لأننا لانعني بالعلة الصحيحة إلا ما يجوز العمل بها، والترجيح فرع التعارض، والتعارض بين الدليلين أو العلتين فرع صحة كل منهما .

لكن يعكر على دعوى الاتفاق على العمل قبل ظهور التأثير ما قاله الحنفية في الرد على الشافعية في تمسكهم بالإخالة من أن التخييل لايصلح دليلا، لأنه إن كان

(١ و ٢) جـ ٤ ص ١٠٧٣ كشف الأسرار .

مجملا فللمعارض أن يقول : وقع فى قلبى عدم صحة هذا الوصف ولم يقبله عقلى ، وإن كان مفصلا بأنه مخيل لأنه مناسب بدليل كذا وكذا فردود أيضا حيث لا يلزم من كون الوصف مناسبا أن ينوط الشارع الحكم به ، وكم من وصف مناسب ولم يجعله الشارع علة للحكم كالغريب مثلا . ومقتضى هذا الدليل أنه لا يجوز العمل به قبل ظهور التأثير . لأنه عمل بغير دليل ، فإن قالوا : عندنا دليل وهو قياسه على الشاهدين المستورين قبل ظهور عدالتهما فى جواز القضاء بشهادتهما ، قلنا غير صحيح ، لأن قبول الشهادة قبل ظهور العدالة غير جائز ، فالحكم فى الأصل غير ثابت فكيف يثبت فى الفرع ؟ وذلك لأن النصوص مصرحة باشتراط العدالة كقوله تعالى فأشهدوا ذوى عدل منكم ، ولم يوجد نص أو إجماع يدل على جواز القبول بغير العدالة . وإن سلم جدلا وجود نص كذلك فهو ثابت على خلاف القياس حينئذ بالنص ، ومثل هذا لا يجوز القياس عليه . فإن قالوا : يجوز أن يكون النص موجودا كذلك فى الفرع الذى معنا ، قلنا بعد تسليم هذا يكون الحكم ثابتا بالنص ، وهو يوجب العمل به ، وأنتم لا تقولون بالوجوب بل بمجرد الجواز . ولقد قال صاحب المسلم وشارحه « ثم المذكور فى كتب الحنفية أن التأثير عندنا والإخالة أو العرض على الأصول عند الشافعية شرط لوجوب العمل ، وأما الجواز فيثبت بالملاءمة فقط . أقول : المناسبة فقط بدون التأثير ونحوه تفيد ظن الاعتبار أولا ؟ والأول واجب العمل به . لأن الاتباع بالظن واجب ، والثانى ممتنع العمل به ، لأن مالا يظن كونه حكم الله لحرام العمل به ، فتدبر » اهـ . وقد سبقهما ابن الهمام بمثل هذا فى تحريره .

والخلاصة : أن تصريحهم بجواز العمل بمجرد الملاءمة ينافى إبطالهم العمل بالإخالة لأنها شىء يوجد بعد الملاءمة كما يقولون . والمخلص من هذا التضارب هو أن يجعل هذا الشرط شرطا لإلزام الخصم فقط ، ويكون مرادهم من وجوب العمل هذا الإلزام ، يعنى وجوب عمل المخالف ، لا أنه شرط لوجوب العمل بالعلة فى ذاتها للمجتهد فى حق نفسه . وحينئذ يصدق قولهم فى الإخالة إنها مجرد ظن كالتحرى لا يلزم الغير .

والحق أن منشأ هذا الاشتراط هو الجدل والمناظرة ، وأن متقدمى الحنفية شرطوه لهذا فقط لا لتصحيح العلة .

قال ابن أمير حاج فى شرح التحرير « ومن ثمة منع أبو زيد التمسك بالمناسبة فى إثبات علية الوصف فى مقام المناظرة ، بل شرط ضم العدالة إليها بأقامة الدليل على كون الوصف ملائما مؤثرا للإلزام على الخصم » . وقال الأزميرى فى حاشيته على المرآة عندما نقل تعريف الدبوسى للمناسب بأنه : ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول » : ويرد عليه أنه غير ملزم للخصم ، إذ له أن يقول : هذا الوصف لا يتلقاه عقلى . وأجيب بأن الملاءمة لا تعتبر للإلزام ، بل لصحة العمل به فى نفسه ، فكان العمل بالوصف قبل الملاءمة لا يصح ، وإنما الإلزام بعد ظهور العدالة » اه .

بقى أن يقال : لو كان الأمر كما تدعى لاقتصروا فى إبطالهم للإخالة على بيان أنها لا تصلح للإلزام ، ولكنهم تجاوزوا هذا الحد الى بيان كونها لاتصلح دليلا شرعيا مطلقا . قال فخر الإسلام فى أصوله : وأما الخيال فأمر باطل لأنه ظن لا حقيقة له ، ولأنه باطن لا يصلح دليلا على الخصم ، ولا دليلا شرعيا الخ . والجواب أن هذا مجرد فرض لا حقيقة له ، ونفى أصل دلالته مغالاة لإفحام الخصم المناظر فقط فى مجلس الجدل ؛ وكم فعل الجدل من أمثال هذه المغالاة . أو هو كما يقولون من باب أنه لا يلزم فى إبطال رأى المناظر أن يرد بمذهبه ، بل له أن يرد بمذهب غيره . أو هو سهو منه عما قرره فى أصل النزاع ، ولو نُبّه عليه لنتبه . ولو أنصف الشراح والأتباع ماتابعوه على تقرير هذا ، أو لما حاولوا تدعيم الاستدلال وإن أدى إلى تناقض كلامه .

وبهذا قد خطا الشرط خطوته الثانية من ناحية تفسير التأثير ووضوح أنه شرط لإلزام الخصم لا لصحة العلة مع اتفاقهم على ما يصحح العلة وهو الملاءمة التى هى موافقة العلة لما نقل عن السلف ، وكون الحكم غير ناب عنها عند إضافته إليها .

ولكن صدر الشريعة يَعِزُّ عليه ظهور هذا الوفاق ، وصرف النزاع الى ما بعد صحة العلة وهو الإلزام ، فيحاول رد هذا الوفاق الى الخلاف مرة أخرى بتحويره فى الألفاظ ومعانيها ، وإن خالف القوم فى ذلك — كما هو دأبه فى كثير من المواضع — فقال فى باب مسالك العلة ما نصه « والمناسبة وشرطها الملاءمة ، وهى أن تكون على وفق العلل الشرعية ، وأظن أن المراد منه أن الشرع اعتبر جنس هذا الوصف فى جنس هذا الحكم ، ويكفى الجنس البعيد هنا بعد أن يكون أخص

من كونه متضمنا لمصلحة ، فإن هـذا مرسل لا يقبل اتفاقا لـكن كلما كان الجنس أقرب كان القياس أقوى ، ا هـ .

فقد جعل الملاءمة شرطا زائدا على المناسبة ، وفسرها بكون العلة على وفق العلل الشرعية ، مخالفا فى ذلك لمن سبقه فى جعلهم المناسبة والملاءمة شيئا واحدا ، وتفسيرهم لهما بمعنى واحد هو كون الوصف غير ناب عن الحكم تصح إضافته اليه مع موافقته لمـا نقل عن السلف . ثم زاد فى المخالفة بهذا الظن الذى ظنه من بيان معنى الموافقة باعتبار الشارع جنس هذا الوصف فى جنس هذا الحكم ، بينا يجعل فخر الاسلام اعتبار الجنس فى الجنس — كما سبق فى كلامه — معنى التأثير المغاير للملاءمة . ولعل الدافع له على تلك المخالفة هو إبعاد ما يرد على شيوخه الكرام من تناقضهم الذى بيناه سابقا فى قولهم إنه لا يجب العمل بالعـلة بدون اعتبار الشارع ، مع تصريحهم بجواز العمل قبل ظهور ذلك الاعتبار لمـا جوزوا العمل بالملائم وليس فيه اعتبار كما بينوه . من أجل هذا اضطر الى التقييد فى الجنس فى موضعين بل فى ثلاثة ؛ فقيده فى الملائم بالبعيد ، وفى المؤثر بالقريب ، ثم قيد ذلك البعيد بكونه أخص من كونه متضمنا لمصلحة لمـا وجد دخول المرسل فيه ومقتضاه جواز العمل به ، وهم لم يصرحوا بذلك .

وهكذا يعمل الشغف بنقل الخلاف وتشييده عند ما يظن الوفاق أكثر من هذا . يدل لمـا قلناه أن السعد لمـا اعترض على تفسيره هذا بأنه مخالف لمـا فسرها به السابقون ، وأنه لا يوجد فى كلام الفريقين ما يوافق التفسير الذى ظنه صدر الشريعة ، رد عليه الفنارى فى حاشيته بأنه لا يلزم فى كلام المصنف موافقته كلام القوم ، ولا يبـالى بمخالفتهم عند إصابة الحق والبعد عن الإشكال ضبطا للمرام وتوضيحا للمقام ، وقد عرفت أنه لا بد من تخصيص الجنس بكونه قريبا وأخص ليصير سالما عن المناقضة بمسألة الجهاد ؛ على أنه يمكن أن يقال : تابع الآمدى فى بيان الملاءمة بأن يقيد الجنس فى كلامه أيضا بقرينة اعتباره فيه كونه وصفا يناط الحكم به ، إذ لا شك أن كونه متضمنا لمصلحة لا يناط به الأحكام ، إذ المصلحة قد تتغير بحسب الأحكام ، كحفظ النفس حيث يكون مصلحة فيما سوى الجهاد وليس بمصلحة فيه ، ا هـ . فهو يعترف أولا بأن المصنف حر فى مخالفته ما دام غرضه الضبط ودفع الإشكالات ، وأنه لا بد من هذا التقييد ليدفع ما ورد على من سبقه ، ثم بعد

ذلك يتمحل فى التماس وجه لمتابعته لغيره بتقييد كلام هذا مرة وكلام ذلك مرة أخـــرى .

وبما صنع صدر الشريعة قد خطا هذا الشرط خطوته الثالثة ، حيث أرجع الوفاق الى الاختلاف ، وباعد بين المذهبين . ثم يأتى بعد ذلك المولى خسرو ويتابع صدر الشريعة فى صنيعه المخالف لمن سبقه من الحنفية ، ويزيد عليه شيئا فيقول : « مناسبة (١) العلة للحكم أن يصح إضافته اليها ولا يكون نابيا عنها ، كإضافة ثبوت الفرقة فى إسلام أحد الزوجين الى إباء الآخر عن الإسلام ، لأنه يناسبه لا الى وصف الإسلام لأنه ناب عنه ، لأن الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها بشرط الملاءمة أى بملاءمة العلل للعلل المنقولة عن الرسول عليه الصلاة والسلام وعن السلف ، لأن كون الوصف مناطا أمر شرعى ، فلا بد أن يكون موافقا لما نقل عن الذين عرف أحكام الشرع ببيانهم ، بأن يكون الوصف والحكم الذى نعتبره من جنس ما اعتبروه من الوصف والحكم ، نحو أن يقال : الصغر علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز ، وهذا يوافق تعليل الرسول عليه السلام لطهارة سؤر الهرة بالطواف لما فيه من الضرورة ، فان العلة فى إحدى الصورتين الصغر ، وفى الأخرى الطواف ، فالعلتان وإن اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة ، والحكم فى إحدى الصورتين الولاية ، وفى الأخرى الطهارة ، وهما مختلفتان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذى تندفع به الضرورة . فالحاصل أن الشرع اعتبر الضرورة فى إثبات حكم تندفع به الضرورة أى فى حق الرخص ، وهذه المناسبة المشروطة تجوز القياس ، وربما تسمى هذه المناسبة تأثيرا وهو المراد حين يقال : وإنما اعتبر التأثير ، وإنما اشترط التأثير ، والموجب للقياس هو التأثير ؛ بمعنى أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار علية نوعه أو جنسه القريب فى نوع الحكم أو جنسه القريب . وقيد الجنس بالقريب احترازا عن التأثير بالمعنى الأول » ا هـ .

فقد غاير بين المناسبة والملاءمة ، وجعل الثانية شرطا للأولى ، وفسرها بأن يكون الوصف من جنس ما اعتبروه ، وصرح بأن المراد بالجنس هنا البعيد ، وأن هذا

---

(١) المرآة بحاشية الأزميرى ج ٢ ص ٣١٨ .

القدر مجوز للعمل ، وهو فى كل ذلك موافق لصدر الشريعة ، ولكنه زاد عليه أن هذا الاعتبار يسمى تأثيرا وهو مراد الحنفية عند إطلاقهم التأثير : وهذه زيادة فى المخالفة للسابقين الذين نقل عنهم هذا الاشتراط . وكأنه لما وجد صنيع صاحب التوضيح غير كاف فى دفع الشبهة التى وردت على المتقدمين من أنهم شرطوا التأثير وصرحوا بجواز العمل قبله ، وأحيانا يقولون هذا وإن كان مناسبا لكنه ليس مؤثرا فلا يعتبر ، وأن بعض المثل التى مثلوا بها فى هذا المقام ليس فيها اعتبار نوع ولا جنس قريب - أراد إحكام الدفع وإصلاح المذهب بتحرير مرادهم ، فسمى المناسبة إذا وجد معها الملاءمة بهذا المعنى تأثيرا ، وادعى أنه مرادهم عند الإطلاق . ولم أجد بعد طول البحث ما يؤيد ذلك الادعاء .

وبهذا الصنيع تراه قد نفث روح الخلاف فى هذا الموضع بين طائفتين بدأ الكلام بينهما فيه أشبه بالوفاق أو هو محل اتفاق كما يؤخذ من كلام فخر الاسلام ، فجعل للحنفية شرطا فى جواز العمل وهو اعتبار الجنس البعيد فى الجنس البعيد وسماه تأثيرا ، محولا التأثير الذى شرطوه عن مكانه ، أو مخترعا لهم تأثيرا آخر فى محل لا يشترط المخالفون فيه ذلك كما نقله عنهم متقدمو الحنفية : فأضحى الخلاف حقيقيا بعد هذا الاختراع وذلك الاصطلاح الجديد . والواقع أنهم لو صوروا النزاع كما صوره لكان له قيمته ولما استبعده إنسان . والذى نستبعده منه هو دعواه أن مذهبهم ذلك .

وهكذا قدر لهذا الشرط أن يخطو خطوته الرابعة على يد صاحب المرآة . وتلك خطوات مذهبية سارت فى طريق تقليد الشيوخ تغلبت عليها روح العصبية .

وبقيت هنا خطوة أخيرة ولكنها خطوة موفقة لما تجردت عن عوامل التمذهب هى خطوة الكمال بن الهمام رحمه الله ، وهو من علماء القرن التاسع المتوفى سنة ٨٦١هـ جاء فنظر فى كلام السابقين واللاحقين نظرة عامة لا فرق عنده بين حنفية وشافعية ولا يبالى بنبذ التعصب واتباع الحق متى وجده وعلى أى لسان ظهر له ، فيقف من مذهب الحنفية موقف الناقد البصير ، فيقول :

« والتأثير عند الحنفية ظهور أثره شرعاً ويسمونه عدالته ، ويستلزم مناسبته ويسمونها ملاءمته ، وتستلزم كونه غير ناب عن الحكم كتعليل الفرقة بالإباء بخلاف إسلام الزوجة ، وفسر « أى التأثير » بأن يكون لجنسه تأثير فى عين الحكم

أو فى جنسه ، وعن بعضهم نفيه . ومن الحنفية من يقتصر عليه ، والوجه سقوط الجنس فى العين دون قلبه بتأمل يسير ، أو لعينه فى جنسه أو فى عينه . ذكره فى الكشف الصغير . ويلزمه كونه بالنص والإجماع كالسكر فى الحرمة ، وهو يخرج له عن دلالة التأثير على الاعتبار الى المنصوصة إذ لم يبق مع ظهور المناسبة إلا الإخالة ؛ وينفون إيجابها بجوزى العمل قبله بها كالقضاء بالمستورين ينفذ ولا يجب » اهـ .

فقد فسر التأثير بظهور الأثر للوصف شرعا ، وقال إن الحنفية سموا هذا عدالة الوصف ، وهذه العدالة تستلزم مناسبته للحكم ، وهى تسمى عندهم بملاءمة الوصف وهى تستلزم كونه غير ناب عنه ، ثم ذكر تفسير بعضهم للتأثير بأن يكون لجنس الوصف تأثير فى جنس الحكم الخ، حاكيا له بصيغة التمريض إشارة إلى ضعفه عنده . كما اعترض عليه أولا فى عد الأقسام أربعة ، بأن واحدا منها وهو الجنس فى العين داخل فى قسم العين فى العين ، لأن لزوم القياس مما جنسه فى العين ليس إلا بجعل العين علة باعتبار تضمنها لعلة جنسه فيرجع الى العين فى العين . وثانيا فى تفسيره بما ذكر بأنه يلزم هذا التفسير أن تخرج دلالة التأثير على اعتبار الوصف علة الى النص أو الإجماع . بيانه : أن الوصف إذا ظهرت مناسبته فلا بد له من دليل على اعتباره شرعا ، والدليل إما النص أو الاجماع أو التأثير أو الإخالة . أما النص أو الإجماع فوضع وفاق، فلو رجع التأثير إليهما فى بعض الصور بمقتضى هذا التفسير ، لم يبق لاعتبار العلة المستنبطة دليل إلا الإخالة . والحنفية ينفون إيجابها الحكم مع تجويزهم للعمل قبل ظهور التأثير بموجبها ، وإذا كان مذهبهم بهذا الشكل لم يكن لتقسيمهم العلة الى علة منصوصة ومستنبطة مؤثرة معنى ، حيث رجعت الثانية الى الأولى . ولا يدفع هذا الإلزام ما قاله صاحب المسلم وشارحه أنه تقسيم بالاعتبار ، أى باعتبار أنها ثبتت بالنص تسمى منصوصة ، وباعتبار أنها مناسبة له مع الاعتبار المذكور مؤثرة ؛ ولا ما قاله الشيخ بخيت فى حواشيه على شرح المنهاج من أن اعتبار الشارع للوصف بالنص أو الإجماع لا يخرجه عن كون طريقه فى ذاته هى المناسبة ؛ لأن اعتبار النص أو الإجماع إنما هو فى كونه مؤثرا لا فى كونه مناسبا ، وأن الفرق بين العلة المنصوصة والمؤثرة المستنبطة اعتبارى فقط ؛ لأنا لا نلجأ الى التقسيم الاعتبارى إلا عند تعذر التقسيم الحقيقى ؛ وما أحوجنا الى القول

بالاعتبار إلا تفسير المتأخرين للتأثير بما قالوه. وأما المتقدمون أصحاب التقسيم الشارطون للتأثير فلم يعرفوه بذلك. ونحن الآن بين أمرين: إما أن نلغي كلامهم في التقسيم أو في الشرط بهذا التفسير؛ أما التقسيم فلا يمكن إلغاؤه لإطباقهم عليه حتى غير الحنفية، فيبقى الكلام في الشرط، فلو فسرناه بما قيل وجعلناه شرطا لصحة العلة، تناقض كلامهم كما بيناه. والمخلص من هذا أن يجعل الشرط للإلزام في مقام المناظرة فقط؛ أما الصحة فتثبت بالمناسبة والملاءمة كما تقدم: وعلى هذا يجب العمل بالوصف بمجرد كونه مناسبا ملائما، سواء كان مؤثرا بالمعنى الذي ذكروه أولا، لأن الجواز يستلزم اعتبار الشارع إياه، وهذا الاعتبار يستلزم الوجوب لا الجواز، وإلا يكن هذا القدر كافيا لصحة العلة فلا يجوز العمل بها.

ولنترك الآن رأى سادتنا الحنفية من غير استدلال ولاذكر لأنواع الاعتبار التي نراها في كتب المتأخرين منهم، فان هذا لا يعنينا هنا، وإنما ذلك له مبحث خاص سيأتي في الفصل الآتي. أترك ذلك وأنتقل الى المذاهب الأخرى باحثا عن التأثير عندهم: معناه وقيمته من ناحية تصحيح العلة. وبعد ذلك نذكر مقارنة لهذه الآراء، لنقف على مدى قربها أو بعدها من بعضها، فاحتاج الأمر الى ذكر تنبيهين:

التنبيه الاول

في بيان معنى التأثير في المذاهب الأخرى

لم أظفر لمتقدمى الشافعية على كلام في هذا اللفظ، وغاية ما عثرت عليه أن ابن السمعاني المتوفى سنة ٤٨٩ هـ روى في كتابه القواطع في أصول [1] الفقه عن أبي الطيب المتوفى سنة ٤٥٠ هـ أنه قال «التأثير عندي هو أن يوجد الحكم بوجود العلة ويعدم بعدمها، كالشدة في الخمر يثبت التحريم بوجودها ويزول بزوالها، وكالرق في نقصان الحد يوجد النقصان بوجوده ويزول بزواله» اهـ. وقال

(١) نقله عبد العزيز البخاري في شرح أصول البزدوي جـ ٤ ص ١٠٧٣.

عبد العزيز البخارى عند تفسير فخر الاسلام للتأثير : ولعله إنما فسره بما ذكر ردا لما فسره البعض بالدوران وجودا وعدما وساق العبارة السابقة.

وقد صرح أبو الطيب نفسه بما يفيد هذا المعنى فى مناظرة له [1] مع أبى الحسن القدورى من الحنفية المتوفى سنة ٤٢٨ ه فى مسألة المختلعة هل يلحقها الطلاق أولا ؟ وفيها يقول القدورى : المختلعة يلحقها الطلاق لأنها معتدة من طلاق فجاز أن يلحقها ما بقى من عدد الطلاق كالرجعية ؛ فقال أبو الطيب : أولاً : لا تأثير لقولك معتدة من الطلاق ، لأن الزوجة ليست بمعتدة ويلحقها الطلاق ، فإذا كانت الزوجة التى ليست بمعتدة هى والمعتدة فى لحاق الطلاق سواء ، ثبت أن قولك المعتدة ، لا تأثير له ، ولا يتعلق الحكم به ، ومن زعم تعليق الحكم به كان محتاجا الى دليل يدل على ذلك ؛ فقد فسر عدم التأثير بوجود الحكم بدون العلة .

وقال الشوكانى فى إرشاد[2] الفحول : الشرط الأول أن تكون مؤثرة فى الحكم فإن لم تؤثر فيه لم يجز أن تكون علة . هكذا قال جماعة من أهل الأصول . ومرادهم بالتأثير المناسبة . قال القاضى فى التقريب : معنى كون العلة مؤثرة فى الحكم هو أن يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها دون شىء سواها . وهو قريب من المعنى الأول ، لأن الحكم إذا وجد بوجودها وعدم بعدمها غلب على ظن المجتهد أنه حاصل لأجلها .

وقال ابن رشد المالكى فى المقدمات [3] ، والذى يدل على صحة العلة فى الأصل الكتاب والسنة وإجماع الأمة والتأثير المالكى وشهادة الأصول . والتأثير : هو أن يعدم الحكم بعدم العلة فى موضع ما ، ومثل له بالشدة المطربة فى الخمر فإنه لما وجد التحريم بوجودها وزال بزوالها دل على أنها هى العلة ، ولا يقطع على ذلك ، فإن أبا حنيفة يقول : إنما حرمت لاسمها ، وهو محتمل ، لأن الاسم يوجد بوجود الشدة ويزول بزوالها . ومثل لشهادة الأصول

---

(١) راجع طبقات الشافعية ج ٣ ص ١٨٩ .

(٢) ص ١٨٢ .

(٣) ج ١ ص ١٢ .

باستدلال المالكى على الحنفى بأن القهقهة لا تنقض الوضوء فى الصلاة كما لا تنقضه قبل الصلاة كالكلام ، فيطالبه بصحة العلة ، فيقول : الأصول متفقة على التسوية بين الأمرين ... الخ .

فقد فسر التأثير بما فسره به بعض الشافعية ، وهو وجود الحكم بوجود العلة وعدمه بعدمها . وعبارته وإن لم تكن صريحة إلا أنها تفيد ذلك ، فإن الحكم إذا انعدم فى موضع بانعدام العلة ، عرفنا أن هذه العلة هى التى أثرت فى الحكم . وقوله : التأثير المالكى ، إشارة إلى أن معنى التأثير أو المراد به عند إطلاقه يختلف باختلاف القائلين به .

ويقول صفى الدين البغدادى الحنبلى المتوفى سنة ٧٣٩ ﻫ فى كتابه قواعد الأصول : من أسماء العلة المؤثر ، وهو المعنى الذى عرف كونه مناطاً للحكم بمناسبته ، وهو يفيد أن التأثير هو المناسبة . وفى موضع آخر يقول : والمؤثر ما ظهر تأثيره فى الحكم بنص أو إجماع ، وهو ثلاثة : المناسب المطلق ، والملائم ، والغريب ... الخ .

وإلى هنا ظهر أن غير الحنفية لم يفسروا التأثير بالمعنى الذى فسره به صدر الشريعة ونسبه للحنفية ، بل فسروه بمعنى آخر وجعلوه مسلكا من مسالك العلة وهو الدوران من جانبى الوجود والعدم ، أو المناسبة . وعلى كل حال فهى أسماء اصطلاحية تختلف مدلولاتها حسب اختلاف المصطلحين ، ولكل وجهة .

التنبيه الثانى

فى مقارنة رأى الحنفية برأى غيرهم من الشافعية فى ذلك الشرط

عرفت أن الذين سبقوا صدر الشريعة من علماء الحنفية ، حكوا اتفاقا بينهم وبين الشافعية على أن الوصف المناسب الملائم يصح العمل به ، كما حكوا اختلافاً

بينهم فى الدليل الموجب للعمل بالعلل . فالحنفية شرطوا التأثير بمعنى اعتبار الشارع الوصف فى غير هـذا المحل ، فإذا ظهر أثره شرعا وجب العمل به ، والشافعية اختلف النقل عنهم فى ذلك ؛ فنُسِبَ الى فريق منهم أن مجـرد كون الوصف مخيلا أى موقعا فى القلب خيال الصحة والقبول ، وإن لم يكن له أصـل معين ، يوجب العمل ؛ وهذا أشبه برأى إمام الحرمين الذى صرح به فى البرهان ، إلا أنه شرط أن يكون ذلك المعنى شبيها بالمصالح المستندة الى الأصول الثابتة أو المصالح المعتبرة شرعا وفاقا . ونُسِب الى فريق آخـر أنه لا بد فى ذلك من أصل معين ، وبغير هـذا لا يصح ، وهو قول القاضى ومن تابعه ، كما نقله إمام الحرمين عنه وصـدر الشريعة حيث قال : « وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملائم بشرط شهادة الأصـل ، وهو أن يكون للحكم أصل معين من نوعه يوجـد فيه جنس الوصف أو نوعه » . كما قال فى القـول السابق : وعند البعض بمجرد كونه مخيلا أى يقع فى الخاطر أن هذا الوصف علة لذلك الحـكم ، وهذا يسمى بالمصالح المرسلة . ومن العلماء من ينسب إليهم أنهم يوجبون العمل بالملائم بشرط شهادة الأصول . قاله السعد فى التلويح ، وقـد سبقه فخر الإسلام . ثم فسر السعد شهادة الأصـول بأن يقابل الوصف بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة ، أعنى إبطال نفسه بأثر أو نص أو إجماع ، أو بإيراد تخلف الحـكم عن الوصف فى صـورة ، وعن المعارضة ، أعنى إيراد وصف يوجب خـلاف ما أوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف ، كما يقال لا تجب الزكاة فى ذكور الخيل فلا تجب فى إناثها بشهادة الأصول على التسوية بين الذكور والإناث ، وأدنى ما يكفى فى ذلك أصلان ؛ وذلك لأن المناسب بمنزلة الشاهد ، والعرض على الأصـول تزكية بمنزلة العرض على المزكين . وأما العـرض على جميع الأصول كما ذهب إليه البعض فلا يخفى تعذره أو تعسره . فيتلخص من هذا أن الآراء عندهم ثلاثة :

(١) مجـرد الإخالة . (٢) شهادة الأصـول بالعرض عليها . (٣) شهادة أصل معين .

فإذا قارنا هـذه الآراء برأى الحنفية فى اشتراط التأثير المفسر باعتبار نوع الوصف فى نوع الحـكم أو جنسه فى جنسه أو جنسه فى نوعه وبالعكس ، وجدنا

القول الأول؛ وهـو الاكتفاء بمجرد الإخالة أوسع دائرة من قول الحنفية ، حيث ينفرد فى المرسل ، وهو الذى لم يعتبره الشارع كذلك . ووجـدنا القول الثانى وهـو الاكتفاء بشهادة الاصول بمعنى عرضه على قوانين الشرع كما سبق كذلك أوسع دائرة لأنه نظر فيه الى الوصف من جهة نفى ما يناقضه أو يعارضه ، فمتى سلم من وجود المعارض أو ما ينفى دلالته كان معتبرا . وهذا أعم من شرط الاعتبار لأنه يشمل المعتبر وغـير المعتبر ، إذا لم يرد من الشارع إلغاؤه . وهذا يدخل فيه المرسل ، والغريب أيضا الآتى بيانه . ونجـــد القول الثالث وهو الاكتفاء بشهادة أصـل معين مع كونه أضيق دائرة من سابقيه وقربه من رأى الحنفية جدا يأبى صدر الشريعة إلا أن يوجد الخـلاف ، ويدعى وجود شهادة الأصل بدون التأثير ، فقال ما خـلاصته « إن شهادة الأصل المعين أعم مطلقا من اعتبار النوع فى النوع ، والجنس فى النوع ، فإذا وجد أحدهما وجـدت ، وقد توجد بدونهما . وهى أعم من القسمين الأخيرين : اعتبار النوع فى الجنس ، والجنس فى الجنس من وجه ، فقد توجد معهما ، وقد توجد بدونهما ، كما أنهما قد يوجدان بدونها . ثم قال :فالتعليل بالأولبين لا يكون إلا مع شهادة الأصل لأنها أعم فيكون التعليل بكل منهما قياسا اتفاقا . والتعليل بالأخيرين إذا وجـد مع شهادة الأصـل يكون قياسا اتفاقا . وإذا وجد بدون شهادة الأصل فعند البعض قياسا وعند البعض تعليلا لا قياسا لكنه مقبول اتفـاقا، وشهادة الأصل قد توجد بدون الاولبين لأنها أعم من كل منهما مطلقا ، وقد توجد بدون أخيرى الأربعة لأنهـا أعم من كل منهما من وجـه ، فاذا وجدت بدون التأثير لا يقبل عندنا ويسمى غريبا » اهـ .

فهو فى هذا يأبى إلا أن يكون مذهب الحنفية أضيق المذاهب دائرة . وهنا ينبرى السعد لرد هذه الدعوى دعوى وجود شهادة الأصل المعين بدون التـأثير فيقول « إن التحقق بدون كل واحد من الأربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع ، فيجوز أن يكون أعم من الأولبين باعتبار » اهـ أن يوجد فى الأخيرين وبالعـكس ، فبمجرد ذلك لا يلزم أن يوجد بدون التأثير . وهو تقريب حسن بين المذهبين . ولقوة هذا الرجه قال الفنرى فى حاشيته « قد يتكلف فى الجواب عنـه

بأن يقال : لما كان أحد نوعى الغريب وهو المردود مما لم يعلم أن الشارع اعتبره أم لا على ما قرره المصنف ، دل على جواز عدم اعتباره فى الجملة ، وهو يقتضى انفكاكها عن التأثير فى الجملة ، والانفكاك عن التأثير يقتضى جواز التحقق بدون المجموع ، ونظر الشارح إنما يتوجه إذا لوحظ النسبة بينها وبين الأربعة بدون ملاحظة المعنى الذى اعتبر فى الغريب المردود » اهـ

فتراه قد سمى هذا الجواب تكلفا . وأنت إذا تأملت الكلام وجدت صدر الشريعة هو الذى سمى الصورة التى انفردت فيها شهادة الأصل عن التأثير عنده غريبا ، فالانفراد بناء على زعمه ، مع أنه يمكن فى كل وصف أن يدعى له جنس اعتبره الشارع ، والأجناس متعددة ومتفاوتة ، ودعوى القرب من صاحب التوضيح لا دليل عليها ، ولو سلمت فلا ضابط لهذا القرب يوقف عنده .

من أجل ذلك أنكر الغزالى فى بعض كتبه — كما نقله العطار فى حواشى جمع الجوامع — وجود المرسل فقال « والصحيح أن الاستدلال بالمرسل فى الشرع لا يتصور حتى يتكلم فيه بنفى أو اثبات ، إذ الوقائع لا حصر لها وكذا المصالح ، وما من مسألة تعرض إلا وفى الشرع دليل عليها إما بالقبول أو بالرد . ثم دلل على ذلك ، إلى أن قال : فخرج منه أن كل مصلحة تتخيل فى كل واقعة محبوسة بالأصول المتعارضة لا بد أن تشهد الأصول بردها أو قبولها » اهـ

وفى المستصفى يقول فى تعريف الغريب : إنه الذى لم يظهر تأثيره وملاءمته لجنس تصرفات الشرع ؛ مثاله قولنا المطلقة ثلاثا فى مرض الموت ترث لأن الزوج قصد الفرار من ميراثها فيعارض بنقيض قصده قياسا على القاتل ، فإنه لا يرث لأنه يستعجل الميراث فعورض بنقيض قصده ؛ فإن تعليل حرمان القاتل بهذا تعليل بمناسب لا يلائم جنس تصرفات الشرع ، لأنا لا نرى الشرع فى موضع آخر قد التفت إلى جنسه فتبقى مناسبته مجردة غريبة . ثم قال : ولو علل الحرمان بكونه تعديا بالقتل ، وجعل هذا جزاء على العدوان ، كان تعليلا بمناسب ملائم ليس بمؤثر ، لأن الجناية هنا وإن ظهر تأثيرها فى العقوبات ، فلم يظهر تأثيرها فى الحرمان عن الميراث ، فلم تؤثر فى عين الحكم وإنما أثر فى جنس

آخر من الأحكام ، فهو من جنس الملائم لا من جنس المؤثر ، ولا من جنس الغريب » ا هـ .

وهكذا يمكن فى كل ما يدعى غرابته نقل التعليل فيه من الوصف الغريب إلى وصف ملائم ما دام باب اعتبار الجنس مفتوحا على مصراعيه ، وأنه مصحح للعلل . ولا يقال إن هذا تغيير للحقيقة ، فبعد أن كانت العلة وصفا معينا يلغى ويجعل غيره مكانه ؛ لأنا نقول : إن المقصود هو الحكم ، وقد نقل الافتاء به عن بعض الصحابة رضى الله عنهم والأئمة من بعدهم ، وهو الحكم بميراث الزوجة من زوجها الفار . ثم تنوزع بعد ذلك فى صحة هذا الحكم أو فساده ، فمن صححه علله بهذه العلة « المعاملة بنقيض مقصوده » بعد أن علل حرمان القاتل بذلك ليقيس عليه . ومن رده رد على المعلل علته بأنها غير صحيحة حيث لم يوجد اعتبار الشرع لهذا الوصف فأضحى وصفا غريبا عن الشريعة ، فلو علل المثبت للحكم بما علل به الغزالى أخيرا لأفحم الخصم وأغلق عليه باب الرد ، والمسألة لم تخرج عن كونها جدالا فى الألفاظ وتنازعا فى قوانين نظرية . .

وإذا ما أردنا أن نستدل للمتنازعين وجدنا إيراد الاستدلال على هذا النزاع المشوش لا يستقيم ، حيث إن الحنفية صوروا مذهب الشافعية بأنهم يكتفون بالإخالة أو بالعرض على الأصول فى إثبات عدالة الوصف مع تجويزهم العمل قبل ذلك ، وهذا يقتضى صحة العلة قبل وجود الإخالة ، بينما الشافعية أنفسهم يجعلون الأخالة نفسها هى الدليل المثبت لصحة العلة ، ويسوون بينها وبين المناسبة .

قال إمام الحرمين فى البرهان (١) فى باب تصحيح علة الأصل فى أقيسة المعانى ما نصه « ومما اعتبره المحققون وارتضاه الأستاذ أبو إسحاق إثبات علة الأصل بتقدير إخالته ، ومناسبته الحكم مع سلامته عن العوارض والمبطلات ، ومطابقة الأصول ، وعبر الأستاذ فى بعض تصانيفه بالاطراد والجريان ولم يعن الطرد المردود ، فانه من أشد الناس على الطاردين ، ولكنه عرض بالإخالة وقرنه باشتراط

(١) صـ ٢٢٣ .

الجريان ، وعنى بالجريان السلامة عن المبطلات ، ا هـ . وهذا صريح فى أن النزاع فى صحة العلة هل تثبت بمجرد المناسبة والإخالة مع السلامة عن المبطلات وموافقة الأصول أولا ، وأنه لا يجوز العمل عند هذا الفريق قبل تحقق ذلك كله ، وإلا فلا معنى لجواز العمل قبل ثبوت صحة العلة . وأرى أن قصر الاستدلال على هذا الموضع وهو الخلاف فى الإخالة قصور كبير عن إتمام الفائدة ؛ لذلك عزمت على أن أعرض عرضا عاما لأنواع الأوصاف التى يظن التعليل بها وتفصيلها ، ليتبين مواضع الاتفاق والاختلاف ، وهو ما نعقد له الفصل الآتى .

الفصل الرابع

فى تقسيم الوصف المعلل به باعتبار المناسبة وعدمها

قسم الأصوليون الوصف المعلل به بهذا الاعتبار الى ثلاثة أقسام : وصف طردى ، وآخر شبهى ، وثالث مناسب . ثم أخذوا بعد ذلك يتنازعون فى الصحيح من هذه ، وأيها يصلح للاحتجاج ، وطال النزاع حتى خيل للناظر فى كلامهم أنهم لا يعرفون الوفاق ولا ينشدون الاتحاد .

وأنت إذا تجردت عن العصبية لأصحاب تلك المقالات ، ونظرت فيها بعين من ينشد الحق مجردا عن إمضاء صاحبه ولا يتردد فى قبوله إذا ظهر ، وجدت غالب الخلاف فى هذه البحوث خلافا فى مدلول الألفاظ ونزاعا حول العبارات ، حتى ظهر العجز أحيانا عن الرسم والتحديد ؛ فبينا يقول أحدهم الطرد ليس بعلة وينكر على مخالفه مبالغا فى إنكاره وأن هذا الإنكار لا يثنى عزيمة المخالف ولا يرده عن مذهبه فيقابل الحجة بالحجة والدليل بالدليل ، وقد يخرج النزاع عن دائرة الاحتجاج العلمى أحيانا الى رمى بالجهل أو قدح فى الاعتقاد - إذ ترى هذا التخالف لا أصل له حينما تسائل كلا من المتنازعين عن مراده بالطرد ، فيفسره النافى بما يعترف بنفيه المثبت ، ويفسره المثبت بما يوافقه على إثباته المنكر ، وما يخال فى بعض المواضع من نزاع حقيقى فهو فى الواقع راجع الى اختلاف النظر وغلبة الظن ، واختلاف مراتب الشيء الواحد ، فقد ينظر هذا الى أعلى الدرجات فيقر ، فى حين أن الآخر ينظر إلى أدناها فينكر ، وما دامت العقول متفاوتة والأنظار مختلفة فلا بد من وجود الاختلاف .

نعود مرة أخرى ونقول : كثر النزاع فى هذا الموضوع ، وتشعبت فيه المسائل ؛ فنزاع فى الطرد بمعنى الوصف هل يصلح علة أولا ، وآخر فى الطرد بمعنى المسلك ، وثالث فى الطرد الذى هو قياس ، وكذلك فى قسيميه . وسأقصر كلامى هنا على الأوصاف ، فأقول :

الوصف إما أن يكون مناسبا بالذات أولا ، والثانى إما أن يكون مناسبا بالتبع أولا . فالأول هو المناسب عند الإطلاق ، والثانى الشبهى ، والثالث هو الطردى . والمراد بالمناسبة الذاتية كما فسرها بعض القائلين بالإخالة ، هى أن العقل يدرك مناسبة الوصف للحكم ولو لم يرد الشارع . والمناسبة بالتبع هى التى تثبت بدليل خارجى عن الذات ككون الوصف مستلزما للمناسب ، أو ككون الشارع اعتبر جنس الوصف فى جنس الحكم ، أو ككون الشارع التفت إليه فى بعض المواضع ، على اختلاف الآراء فى التفسير على ما سيأتى ؛ كما أن المناسب ينقسم الى معتبر من الشارع وملغى ومسكوت عنه . كذا قالوا .

والآن نحصر الكلام فى ثلاثة مباحث : المبحث الأول فى الطرد ، والثانى فى الشبه ، والثالث فى المناسب .

المبحث الأول فى الطرد

عرف الأصوليون الطرد بتعريفات بعضها يصدق على المعنى المصدرى الذى هو المسلك، والآخر يصدق على نفس الوصف.

فمن الأول : قول بعضهم « مقارنة الوصف الطردى للحكم فى جميع الصور ماعدا المتنازع فيها ، وذلك بأن ينص الشارع على حكم فى محل فيه وصف طردى مقارن لذلك الحكم فى جميع صوره ماعدا الصورة المتنازع فيها ، وهى صورة الفرع الذى يراد إثبات الحكم له ، لوجود ذلك الوصف فيه بناء على أن ذلك الوصف الطردى علة لهذا الحكم ؛ وقول الآخر : هو مقارنة ذلك الوصف للحكم ولو فى صورة واحدة .

ومن الثانى : قول الغزالى : الطرد هو الوصف الذى لا يناسب الحكم ولا المصلحة المتوهمة للحكم ، بل نعلم أن ذلك الجنس لا يكون مظنة المصالح كقول القائل : الخل مائع لا تبنى القنطرة على جنسه فلا يزيل النجاسة الخ . وقول ابن الهمام فى تحريره : الطرد وصف ليس له مناسبة يثبت اعتبارها اتفاقا بل اختلف فى اعتبارها . وكلام الأصوليين مختلط فى الموضعين . ونحن نفصل الكلام فى فرعين : الأول فى نفس الوصف ، والثانى فى المسلك .

الفرع الأول فى الخلاف فى الوصف

إن الخلاف فى الوصف راجع الى الخلاف فى المراد منه ، فان كان كما يقول الغزالى فلا أظن أن أحدا يذهب الى عليته ويجعله مناطا للأحكام ، لأن مدار إثبات العلل على غلبة الظن ، وهذا إنما يكون بمناسب ، ولم يثبت عن الشارع تعليق الأحكام بمثل هذا الوصف ، كما لم ينقل عن أحد من السلف القول بذلك . وهل يُظن أن عاقلا يقول إن علة عدم جواز إزالة النجاسة بالخل عدم بناء القنطرة على جنسه أو عدم صيد السمك منه ، أو أن علة عدم جعل السعى بين الصفا والمروة ركنا فى الحج أنه سعى بين جبلين كالسعى بين أى جبلين آخرين ؟

وهذا ابن الهمام يدعى إجماع الفقهاء على أن الوصف الطردى الذى لا يناسب أصلا لا يكون علة ولا يصح إضافة الحكم إليه . فقال فى مسلك [1] الدوران « واعلم أن الحنفية ينسبون الدوران لأهل الطرد، وكذا السبر ، إذ يريدون بأهل الطرد من لا يشترط ظهور التأثير ، والتأثير عندهم يساوى الملاءمة عند الشافعية . وعلى هذا التساوى يكون من الطرد الإخالة ، لأنها إبداء المناسبة بين الوصف والحكم من غير اعتبار ظهور التأثير . ويؤيد كون المراد بالطرد ما ذكر تصريحهم بأن علل الشرع لابد فيها من المناسبة ، فلا يحتمل أن يريدوا بالطرد مالا مناسبة فيه أصلا ، لأنه خلاف ما أجمع عليه من لزوم المناسبة فى الجملة ، فليس أهل الطرد عند الحنفية إلا من لا يشترط ظهور التأثير ، فلا أحد يضيف حكم الشرع الى مالا مناسبة فيه أصلا كالطول والقصر ؛ فالطرد وصف ليس له مناسبة يثبت اعتبارها اتفاقا ، بل اختلف فى اعتبارها ؛ منهم من اعتبرها ، ومنهم من لا يعتبرها . والخلاف فيما به الاعتبار . فالحنفية يقولون ليس ما به الاعتبار إلا التأثير الذى هو الملاءمة المعتبرة للشافعية ، والشافعية تعتبر المناسبة بغير الملاءمة أيضا » اهـ . مع زيادة من التيسير .

ويوافقه صاحب المسلم على هذا ، وإن طعن ذلك شارحه من الخلف بأن هذا توجيه حسن لو تحتمل عباراتهم ذلك .

ولقد رأينا الذى صرح من العلماء بقبوله بيّن مراده منه ، وفسره بغير ما نحن بصدده ؛ فهذا الغزالى يقول فى شفاء [2] الغليل « قياس الطرد صحيح ، والمعنى به التعليل بالوصف الذى لا يناسب ، وقال به كافة العلماء كمالك وأبى حنيفة والشافعى ، ومن شنع على القائلين به من علماء العصر القريب كأبى زيد وأستاذى إمام الحرمين فهم من جملة القائلين به ، إلا أن الامام يعبر عن الطرد الذى لا يناسب بالشبه ، ويقول الطرد والشبه صحيح ، وأبو زيد يعبر عن الطرد بالمخيل ، وعن الشبه بالمؤثر . ويقول : المخيل باطل والمؤثر صحيح ، وقد بينا بأصله أنه أراد بالمؤثر ما أردناه بالمخيل ، وسنبين أن القائلين بالشبه المنكرين للطرد مرادهم بالشبه ما أردنا بالطرد ،

(١) جـ ٤ صـ ٥٤ .

(٢) نقله صاحب نبراس العقول ص ٣٧٨ عن البحر المحيط للزركشى .

وأن الوصف ينقسم الى مناسب ، كما ذكرناه وهو حجة وفاقا ، ومنهم من يلقبه بالمؤثر وينكر المخيل . وغير المناسب أيضا حجة إذا دل الدليل عليه . ومنهم من يلقبه بالشبه حتى يخيل أنه غير الطرد وليس كذلك » اه .

فقد بين أن مراده بالطرد ما أراده غيره بالشبه ، وأنه الوصف الذى لا يناسب إذا دل عليه الدليل ، ولا يتصور هنا دليل إلا النص عليه . وأما المناسبة فلا تصح إرادتها هنا حيث يتناقض ، لأن فرض الكلام فى الذى لا يناسب ، والظاهر أن مراده من عدم المناسبة عدم الظهور ، وأما عدمها فى الواقع فلا ينبغى أن يدعيها أحد ، لأن الواقع غيب عنا ، ومتى نص الشارع وعلق الحكم بوصف فى محاله وجب علينا اعتقاد مناسبته وإن لم تظهر لنا . ويؤيد هذا الاستظهار أن الغزالى صاحب هذه المقالة ممن أنكر دلالة الدوران على العلية كما صرح به فى كتبه .

وإذا عرفت أن بعض الأوصاف المناسبة لا يصح التعليل بها اتفاقا كالتى ألغاها الشارع ، جزمت بأن حكاية الخلاف فى وصف لا يناسب أصلا ، والفرض أنه غير منصوص عليه - غير صحيحة ، وإنما هو من اشتباه شىء بآخر لمجرد إطلاق الاسم عليه فقط . وأما الوصف الطردى بغير هذا المعنى كما يقول ابن الهمام فحكاية الخلاف فيه صحيحة ، لأن المناسبة موجودة ذاتا أو تبعا ، والمنفى هو اعتبار الشارع بالمعنى الذى قاله الحنفية . ونكتفى بهذا القدر مرجئين الاستدلال الى البحوث المقبلة حيث انتقل النزاع إليها .

الفرع الثانى

فى الطرد بمعنى المسلك

أما الطرد بالمعنى المصدرى الذى عدوه من مسالك العلة ، وعرفوه بأنه مقارنة الوصف للحكم الخ ، فى جميع المحال ، أو فى محل واحد فقط ، وحكوا فيه مذاهب أربعة : الأول أنه ليس بحجة على التفسيرين ، والثانى أنه حجة عليهما ، والثالث أنه حجة بالتفسير الأول دون الثانى ، والرابع أنه مقبول جدلا ولا يصح العمل به ولا الفتوى بموجبه - فلا أكاد أفهم للنزاع فيه معنى ؛ لأنه

تابع للوصف الطردى ؛ فإن كان كما صرحوا به من عدم مناسبته أصلا لا ذاتا ولا تبعا بدليل تمثيلهم ببناء القنطرة وما شابهه ، فلا يصح إضافة الحكم إليه أصلا لأنه خروج عن طريقة الشارع فى التعليل ، ويتبع ذلك عدم صحة الطرد مسلكا . وإن كان الوصف غير ظاهر المناسبة ، ووجدت هذه المقارنة ، فهو فى مجال الاجتهاد ، والأمر موكول فيه الى المجتهدين ، فتى غلب الظن بعليته صير إليه ، وتبع ذلك كون الطرد مسلكا من مسالك العلة ، وإلا فلا علية ولا مسلك .

ويعجبنى هنا قول صاحب البحر المحيط « إن الخلاف فى هذه المسألة لفظى ، فإن أحدا لا ينكره إذا غلب على الظن ، وكذلك لا يتبع أحد وصفا لا يغلب على الظن وإن اطرد » . وإن كنا ننازعه فى أن محل الكلام وهو الوصف الذى انتفت مناسبته أصلا يتصور فيه غلبة الظن بالعلية ، إلا إذا كان مراده الحكم العام فى الأوصاف مطلقا غير متقيد بما قيل ، وهو الظاهر من كلامه .

وبعد هذا أرانى لست بحاجة الى الاستدلال والمناقشة والترجيح ، فإنه مضيعة للوقت فى غير ما يفيد ، مع أنه خارج عن موضوع بحثنا وهو الأوصاف .

المبحث الثانى فى الشبه

لفظة الشبه أطلقها العلماء تارة مريدين بها الوصف الذى ليس بمناسب ولا طردى، وطورا أرادوا بها المعنى المصدرى الذى هو مسلك من مسالك العلة المقابل لمسلك المناسبة والطرد والدوران، ومرة يقصدون منها نوعا من القياس يقابل قياس المعنى والطرد؛ كل ذلك فى موضع واحد. فبينما يعنون أحدهم بهذا العنوان ويتكلم على الوصف، إذ يخوض الآخر فى المسلك. والخطب سهل حيث تلازمت هذه الأمور، فإذا ثبتت علية الوصف الشبهى كان الشبه مسلكا صحيحا وكان قياس الشبه مقبولا.

ومقصودنا الآن الكلام على الشبه بمعنى الوصف الذى يكون علة، وفيه مسألتان:

المسألة الأولى فى تعريفه

سمى هذا الوصف بالشبه إما لأنه يشبه الطردى من حيث إنه غير مناسب، ويشبه المناسب من حيث التفات الشارع اليه؛ أو لأن عدم مناسبته للحكم بالذات تقتضى ظن عدم العلية، ومناسبته بالتبع تقتضى ظن العلية، فاشتبه الأمر فيه.

هذا النوع اضطرب الأصوليون فى تعريفه، واختلفوا فيه اختلافا عظيما حتى قال إمام الحرمين «لايتحرر فى الشبه عبارة مستمرة فى صناعة الحدود»، وقال الآمدى «إن إطلاق اسم الشبه والاختلاف فيه راجع الى الاصطلاحات اللفظية». ويقول ابن السبكى «وقد تكاثر التشاجر فى تعريف هذه المنزلة - التى هى بين الطرد والمناسب - ولم أجد لأحد تعريفا صحيحا فيها». وابن الأنبارى يقول فيه: «لست أرى فى مسائل الأصول مسألة أغمض من هذه». والسر فى هذا أن الوصف الشبهى وسط بين المناسب والطرد، وفيه شبه بكل منهما، فكان تمييزه عنهما عسيرا. ومعلوم أن هذه المنزلة لها مراتب تختلف قربا وبعدا، كما أنها متنوعة؛ فشبه فى الأحكام، وشبه فى الصور. وكذلك المناسب الذى يشبهه مختلف المراتب جلاء وخفاء، متنوع الأقسام اعتبارا وإلغاء وإرسالا. وإذا كانت العقول متفاوتة فقد تظهر مناسبة الوصف لشخص بينما تخفى على آخر، وهنا يقع الاختلاف فى

نوع هذا الوصف : أهو مناسب أم شبهى ؟ من أجل ذلك حار العلماء فى رسم هذا الشبه . وأقرب هذه الرسوم ثلاثة :

الأول : للقاضى أبى بكر الباقلانى كما نقله الآمدى وصاحب المنهاج عنه ، أنه الوصف المقارن للحكم الذى لا يناسب بالذات ولكنه يستلزم المناسب » .

والثانى : أنه الوصف الذى لا تظهر مناسبته بعد البحث التام ولكن ألف من الشارع الالتفات اليه فى بعض الأحكام ، نقله الآمدى وقال إنه قول أكثر المحققين ، وهو أقرب الى قواعد الأصول ، ويليه فى القرب مذهب القاضى أبى بكر .

والثالث : للإمام الرازى اختاره فى الرسالة البهائية ، أنه الوصف المقارن للحكم الذى لا يناسبه ولكن علم اعتبار الشارع جنسه القريب فى جنس الحكم القريب » وللإمام الغزالى قول آخر يخال أنه مغاير لهذه ولكنه بالتأمل نراه راجعا اليها . قال : الشبه لابد أن يزيد على الطرد بمناسبة الوصف الجامع لعلة الحكم وإن لم يناسب الحكم » .

فأنت ترى أن هذه التعاريف اتفقت على أن الوصف الشبهى وصف غير مناسب بذاته مقارن للحكم . وهذا بمثابة الجنس فى التعريف ؛ وبهذا القدر فارق المناسب . ثم اختلفت فى الفصل الذى يميزه عن الطردى بعد أن شمله الجنس . وتلك المعانى الثلاثة : استلزام المناسب ، واعتبار الشارع جنسه القريب فى جنس الحكم القريب ، والتفات الشارع فى بعض الأحكام - غير موجودة فى الوصف الطردى ، فيحصل التمييز بكل واحد منها .

مقارنة هذه الآراء وهل بينها تخالف ؟

وقبل ذكر المقارنة نشرح هذه التعريفات بالأمثلة :

مثال الأول ، وهو الشبه المستلزم للمناسب : وصف الطهارة الذى جعل علة لوجوب النية فى التيمم حيث يقاس عليه الوضوء . وهو منقول عن الشافعى رضى الله عنه حيث قال : طهارتان فكيف يفترقان ؟ فإن الطهارة من حيث هى لا تناسب اشتراط النية ، وإلا لاشترطت فى الطهارة عن النجس لكنها مستلزمة للمناسب وهو العبادة ، والعبادة مناسبة لاشتراط النية ، لأن بالنية تتميز العبادة عن العادة .

ومثال الثانى ، وهو الذى ألف من الشارع الالتفات اليه فى بعض الأحكام ، قولهم فى إزالة الخبث : طهارة تراد للصلاة فتعين فيها الماء ، كطهارة الحدث ، لأن المناسبة بين كونها طهارة تراد للصلاة وبين تعين الماء غير ظاهرة ، إلا أننا لما رأينا الشارع التفت اليه واعتبره بأن رتب الحكم وهو تعين الماء عليه فى طهارة الحدث بالنسبة إلى الصلاة والطواف ومس المصحف ، غلب على ظننا أن هذا الوصف مناسب للحكم ، وأنه مشتمل على المصلحة ، وذلك لأن الصلاة والطواف ومس المصحف اشترط الشارع فيها الطهارة عن الحدث المتعين فيها الماء . فاذا قلنا فى إزالة الخبث : طهارة عن الخبث تراد للصلاة ، فقد اجتمع فيها ثلاثة قيود : كونها طهارة ، وكونها عن الخبث ، وكونها تراد للصلاة . أما الأول والثالث فقد التفت الشارع اليهما ورتب الحكم وهو تعين الماء عليهما فى بعض الأحكام من الصلاة وغيرها ؛ وأما الثانى فلم يلتفت اليه فى شىء من الصور . ولا شك أن إلغاء غير المعتبر أقرب وأنسب من إلغاء المعتبر ، فكانت العلة المقتضية لحكم تعين الماء هى الطهارة التى تراد للصلاة ، وكونها عن خبث لا تأثير له فى المنع .

ومثال الثالث الذى علم من الشارع اعتبار جنسه القريب فى جنس الحكم القريب : الخلوة لإيجاب المهر ، فانه غير مناسب للحكم ، لأن وجوب المهر فى مقابلة التمتع بالوطء ، ومجردُ الخلوة وإن كان مظنة للوطء لا تستحق أن تقابل فى نظر العقول بالمال ، إلا أن جنس هذا الوصف اعتبره الشارع فى جنس الحكم حيث حرم الخلوة بالأجنبية ، لأنها مظنة للوطء ، فالجنس كون الخلوة مظنة للوطء المتحقق فى الخلوة بالأجنبية قد اعتبر فى جنس الوجوب وهو الحكم المطلق المتحقق فى التحريم . ولا يظن أن هذا من أقسام المناسب الذى اعتبر جنسه فى جنس الحكم ، لأن الفرض أن عين الوصف غير مناسب بخلافه هناك .

وهكذا مثلوا وصوروا تلك التعريفات ، ومنه يخيل للناظر أنها متغايرة . من أجل ذلك أخذ بعض العلماء يناقش ويعترض ويضعف بعضها ويرجح البعض الآخر .

ونحن إذا عرفنا الغرض الذى من أجله عرّفوا وهو التميز بينه وبين قسيميه : المناسب والطرد ، لم نتردد فى القول بأن كل واحد منها يميز ويصور الشبه ، وأنها

فى الحقيقة متقاربة يجمعها معنى واحد وهو أنه : ما ليس مناسباً بالذات ولكنه يوهم المناسبة ، وهذا الإيهام يتحقق باستلزام المناسب أو التفات الشارع اليه ، أو اعتبار جنسه فى جنسه . وقد رأينا كثيرا من الأصوليين كالإمام الرازى ومن تبعه وابن الحاجب يذكر هذه الآراء ثم يمر عليها من غير ترجيح لبعضها ، وليس هذا غفلة منهم ، بل لما فهموه من تقاربها والتقائها عند شىء واحد ، وأنها محصلة للغرض المقصود منها . كما وجدنا من صرح بالقرب بل بالاتحاد [1] كصاحب المسلم ، أو أشار إليه كالبدخشى فى شرحه على المنهاج حيث صور بعض هذه المثل بما يجعله صالحا لنوعين أو أكثر . وهى كذلك يمكن توجيهها بغير ما وجهت به حتى تغدو صالحة للجميع . فيقال فى المثال الأول : إن وصف الطهارة غير مناسب بالذات ولكنه مناسب بوساطة التفات الشارع إليه فى بعض الأحكام ؛ فإن الشارع أوجب النية فى العبادة كالصلاة إجماعا ، والطهارة قد تكون عبادة لأنها تقربٌ الى الله ؛ فباعتبار ذات الطهارة لا تناسب ، وباعتبار التفات الشارع إليها فى بعض الأحكام ناسبت ، وهو معنى المناسبة بالتبع أى بواسطة اقتضاء الطهارة وصف العبادة المناسب لاشتراط النية من حيث التقرب الى الله . وإذا قلنا إن التفات الشارع الى الوصف فى بعض الأحكام أعم من اعتباره الجنس فى الجنس أو مساوله ، أصبح المثال صالحا للثلاثة .

ويقال فى المثال الثانى وهو : إزالة الخبث طهارة تراد للصلاة فيتعين فيها الماء كأزالة الحدث لكونها طهارة تراد للصلاة : وصف الطهارة غير مناسب بذاته لوجوب الماء ولكنه مستلزم للمناسب ، وهو اقتضاؤه وصف التعبد من حيث هو قربة الى الله ، فيصلح مثالا للأول ؛ كما يقال فيه أيضا : إنه غير مناسب بذاته لكن الشارع اعتبر جنسه القريب وهو التطهر بالماء الذى هو أعم مما يراد للصلاة وما يراد لمس المصحف أو الطواف فى الجنس القريب للحكم وهو العبادة المشروطة بالطهارة ، فيصلح مثالا للثالث . وهكذا يمكن إرجاع المثل بعضها الى بعض فترجع الأقوال الى شىء واحد ، وهو : الذى لا تعلم مناسبته من ذاته بل من شىء آخر ، أو الذى يوهم المناسبة . ولا يمكن إنكار هذا لأن أحدا لا يقول إنه مناسب

---

(1) راجع المسلم جـ ٢ صـ ٣٠١ وما كتبه الشيخ بخيت فى حواشيه على شرح الأسنوى توضيحا لعبارة المسلم جـ ٤ صـ ١٠٧ وما بعدها .

بالذات ، كما لا ينفى المناسبة مطلقا ، وإلا فما الفرق إذاً بينه وبين الطردى ؟ وسواء عبر عنه بما لا تعلم مناسبته من ذاته ، أو بما يوهم المناسبة ، فكلاهما يتحقق بأحد هذه الأمور الثلاثة : الاستلزام ، أو الالتفات ، أو اعتبار الجنس ، أو بغيرها إن وجد . وليس المراد منه المناسب بالتبع حتى يعترض علينا بالتغاير بينه وبين التفات الشارع إليه الخ .

بعد ذلك وجدت القرافى فى مختصر التنقيح يقول ما نصه : « والشبه قال القاضى أبو بكر : هو الوصف الذى لا يناسب بذاته ويستلزم المناسب لذاته ، وقد شهد الشرع لتأثير جنسه القريب فى جنس الحكم القريب ، وهو ليس بحجة عند القاضى منا » اهـ فقد جمع بين الأمرين ونسبهما الى القاضى . فإن صح هذا النقل عن القاضى فى العبارتين ، كان هو القاطع فى الاتحاد ، وأن اقتصاره أحيانا على العبارة الأولى ، لفهمه التساوى ، وأن أى عبارة منها تؤدى الغرض المقصود .

بقى علينا ما قاله بعض الفضلاء بعد حكاية تعريف القاضى : وفيه نظر من وجوه :

الأول : أن القياس الذى يجمع فيه بين الاصل والفرع بالوصف الشبهى على ما قاله القاضى ـ هو المسمى بقياس الدلالة ، وقياس الدلالة من قبيل قياس العلة المقابل لقياس الشبه ؛ لأن الجمع فيه فى الواقع إنما هو بذلك اللازم المناسب ، غير أنه اكتفى فى التعبير بما يستلزمه .

والثانى : أن القاضى وغيره قرروا أن قياس الشبه لا يصار إليه مع إمكان قياس العلة ؛ فلو كان قياس الشبه هو الذى جمع فيه بهذا الوصف الذى اعتبره القاضى وصفا شبهيا ، لا يمكن أن يتحقق أبدا ، إذ لا يصح الإلحاق بهذا الوصف مع وجود لازمه المناسب .

والثالث : لو كان قياس الشبه على ما قاله القاضى ، لا يصح قول الشافعى : إن تعذر المناسب كان حجة ؛ فإنه على كلامه لا يتعذر المناسب أصلا » اهـ ملخصا من كلامه .

فإن هذا النظر بوجوهه فيه نظر عندى . وذلك أن الأصوليين قسموا القياس باعتبار العلة الى ثلاثة أقسام : قياس علة وهو ما صرح فيه بنفس العلة ،

وقياس دلالة وهو ما صرح فيه بدليل العلة أى بما يلازمها كالرائحة الملازمة للشدة فى الخمر ، وقياس فى معنى الأصل وهو ما لم يصرح فيه بشىء من ذلك . حكى هذا التقسيم الآمدى ومن بعده صاحب جمع الجوامع وصاحب المسلم وغيرهم . ويقول ابن قاسم فى آياته [1] البينات عند هذا التقسيم ما نصه : « قال شيخ الإسلام : قياس العلة هنا شامل لما إذا كانت المناسبة فى عليته ذاتية وغير ذاتية ، فهو أعم من قياس العلة فى قولهم : ولا يصار الى قياس الشبه مع إمكان قياس العلة » ا هـ .

فهذا يفيد أن قياس الشبه داخل فى قياس العلة بالمعنى الأعم المقابل لقياس الدلالة ، وأن قياس العلة له إطلاقان : إطلاق فى مقابلة قياس الشبه والطرد وهو ما ذكرت فيه العلة وكانت مناسبة بالذات ، وآخر فى مقابلة قياس الدلالة وهو ما ذكرت فيه العلة المناسبة ذاتا أو تبعا . فقول صاحب النظر فى الوجه الأول « وقياس الدلالة من قبيل قياس العلة المقابل لقياس الشبه » غير واضح ، لأنه خلاف تصريحهم بأن قياس الدلالة مقابل لقياس العلة بالمعنى الأعم الشامل لقياس الشبه ، وأن المراد بقياس العلة المقابل لقياس الشبه هو قياس الإخالة . يدل على ذلك تقسيم الآمدى للقياس باعتبار الطريق المثبت للعلة إلى : قياس إخالة وقياس شبه ، وقياس السبر ، وقياس الاطراد .

وقوله فى الوجه الثانى : « إن القاضى وغيره قرروا أن قياس الشبه لا يصار إليه مع إمكان قياس العلة ، لا يضير القاضى فى شىء ، لأن المراد بقياس العلة المقدم على قياس الشبه هو قياس الإخالة ؛ وطبيعى لا يلجأ إلى المناسب بالتبع مع وجود المناسب بالذات . وقوله : لا يمكن أن يتحقق أبدا ، غير واضح ، لأنه ممكن عند خفاء اللازم المناسب ، وعدم ظهور غير الوصف الشبهى ؛ فإن المجتهد إذا وجده لا يعلل به إلا إذا بحث عن التفات الشارع إليه أو عن لازمه ، فإن وجده تمسك به ، ولا يخرج بهذا عن كونه شبهيا إلى مصاف الأوصاف المناسبة الذاتية ، كما لا يخرج القياس عن كونه قياس شبه .

---

(1) جـ ٤ ص ١٧٢ ونقله البنانى فى حاشيته أيضا فى جـ ٢ ص ٢٢٠ .

قال السعد فى حواشيه (١) على شرح العضد فى بحث الطرد : « إن الشبه إذا أثبت بمسلك من مسالك العلة لم يخرج عن الشبه وعن إفادته العلية » ا هـ .

وحينئذ يندفع جوابه عن الاعتراض على ذلك النظر بوجوه (٢) « بأنه مبنى على أن اللازم المناسب معلوم ، ويجوز أن يكون مراد القاضى أنه المستلزم للمناسب من غير أن يعلم ذلك اللازم المناسب ، وإنما علمنا استلزامه له من التفات الشارع إليه ، فيرجع تعريفه إلى التعريف الصحيح » بأنهم (٣) أطبقوا على التمثيل بهذا المثال وبينوا عين ذلك المناسب ؛ لأن (٤) تبيينهم لذلك اللازم المناسب لايخرج الوصف الشبهى عن كونه شبهيا ، كيف وأنه لم يثبت كونه شبهيا إلا بعد بيان ذلك اللازم ، وقبله كان أقرب إلى الطردى منه إلى المناسب ؟ وأما قياس الدلالة فالعلة فيه غير مذكورة ، وذكر ما يلازمها لا يجعله علة ، ولا يقول أحد إن هذا المذكور علة ، بل الكل متفق على أنه يدل على العلة فقط . وبالتأمل نجد التقسيم إلى مناسب وشبه وطردى باعتبار مناسبة العلة المذكورة ، يعنى أن المدعى علة قد يكون مناسبا بذاته ، أو غير مناسب أصلا ، أو مناسبا مناسبة غير ذاتية ، والتقسيم إلى قياس علة وقياس دلالة باعتبار المذكور فى الكلام ، فإذا ذكرت العلة نفسها كان قياس علة ، وإن ذكر ما يدل عليها كان قياس دلالة الخ . وشتان ما بين الأمرين . وإذا كان المذكور فى قياس الدلالة هو دليل العلة لا نفسها ، فلا يبعد أن يكون ما دل عليه وصفا شبهيا غير مناسب بذاته .

وقوله فى الوجه الثالث : « لو كان لما صح قول الشافعى الخ » لايخفى رده بعد ما سبق .

بعد ذلك وجدت إمام الحرمين (٥) يقول فى مراتب الأقيسة « ونحن نذكر أجمع طريقة الأصحاب وأحواها ، ثم نذكر ما عندنا فى معناها ومغزاها ؛ قالوا : أولها إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق من طريق الفحوى . الى أن قال : والقسم الرابع قياس المعنى ، وهو أن يثبت حكم فى أصل فيستنبط له المستنبط معنى ويثبته بمسلك من المسالك ، وشرط هذا القسم أن يكون المعنى مناسبا للحكم مخيلا مشعرا به . والقسم

(١) جـ ٢ ص ٣٤٦ (٢) الاعتراض على النظر
(٣) جواب صاحب النظر (٤) دفع هذا الجواب
(٥) ص ٢٤٩ وما بعدها

الخامس قياس الشبه، وألحق ملحقون قياس الدلالة بهذه الأقسام واعتقدوه قسما سادسا، ولا معنى لعده قسما على حياله وجزءا على استقلاله، فانه يقع تارة منبئا عن معنى، وتارة شبها، وهو فى طوريه لايخرج عن قياس المعنى أو الشبه » .

وهذا يدلنا على أن هذه الأسماء وتلك التقسيمات أمور اصطلاحية مختلفة باختلاف الأشخاص والأنظار ، وأن قياس الدلالة قد يكون من قياس الشبه وفى هذه الحالة يخالف قياس المعنى، فلا ينبغى أن نرد المذاهب باتحاد مدلولات الألفاظ عند البعض، بينما تختلف عند آخرين . وما علينا إلا حكاية التعريفات فى هذه المسألة ، ونتركها كما تركها السابقون من غير مناقشة ولا ترجيح مادام التمييز حاصلا بكل تعريف . ثم ننتقل الى الكلام فى صحة هذا الوصف أو فساده وهل يصلح للتعليل به أولا ؟ وهو موضوع المسألة الآتية .

المسألة الثانية فى حجيته

حكى علماء الأصول فى هذا الموضع أقوالا ثمانية : منها ثلاثة فى أصل الحجية ، والخمسة الباقية فى بيان الراجح من الأشباه ، وهى متفرعة على مذهب القائلين بصحة علية الشبه : فمنهم من يعتبر المشابهة فى الصورة فقط ، ومنهم من يعتبر المشابهة فى الحكم وحدها ، وفريق ثالث يعتبر التى فى الحكم أولا ثم التى ترجع الى الصورة ثانيا، وفريق رابع يعتبرهما على السواء، وفريق خامس يعتبرها فيما يغلب على الظن أنه مناط الحكم . وهذا اختيار إمام الحرمين حيث قال فى برهانه : « وقدم الأصوليون أشباه الأحكام على الأشباه الحسية، وليس الأمر على الإطلاق ؛ فإن الأمر يختلف بالمطلوب : فإن كان المطلوب أمرا محسوسا فالشبه الحسىّ أخص به وأمس له كطلب المثل فى الجزاء ، وإن كان المطلوب حكما فالشبه الحكمى حينئذ أقرب » اهـ .

وليس محل بحثنا إلا كون الوصف الشبهى صالحا للعلية أولا : فلنضرب صفحا عن هذه الأقوال، ولنقتصر على المطلوب، فنقول : المذاهب فى حجية الشبه كما حكاها الأصوليون ثلاثة :

المذهب الأول : أنه ليس بعلة . وينبني عليه عدم صحة قياس الشبه ، وكون الشبه بالمعنى المصدرى مسلكا للعلية . وهو منسوب الى الحنفية ، وفريق من الشافعية كأبى بكر الباقلانى وأبى إسحاق الشيرازى والصيرفى وغيرهم ، وفريق من المالكية منهم القاضى عبد الوهاب كما حكاه القرافى فى مختصر التنقيح ، وإحدى الروايتين عند الحنابلة كما قاله صفى الدين البغدادى الحنبلى فى قواعد الأصول .

المذهب الثانى : أن الوصف الشبهى صالح للعلية ، وأن قياس الشبه حجة ، والشبه بالمعنى المصدرى مسلك من مسالك العلة . وهو منسوب الى الجمهور الشافعى وأتباعه وإحدى الروايتين عند الحنابلة ، وحكاه القرافى عن المالكية فيما نقله الزركشى فى البحر المحيط .

المذهب الثالث : أن الوصف الشبهى ليس علة يقاس بها ، إلا إذا ثبتت عليته بمسلك من مسالك العلة كالنص والإجماع . وخلاصته أن مجرد الشبه الذى قالوه لايثبت العلية ، وهو رأى ابن الحاجب .

ومن العلماء من يحكى هذا المذهب بصورة أخرى : « قياس الشبه حجة ، وإن الوصف الشبهى يصح أن يعتبر علة ، ولكن مع عدم اعتبار الشبه بالمعنى المصدرى مسلكا وطريقا دالا على علية الوصف الشبهى لضعفه ، بل لابد من إثبات عليته بمسلك آخر » . وهذا يشعر بأنه مخالف للرأى الأول ، لأنه يفارقه فى أن هذا الوصف يصح أن يكون علة وأن قياس الشبه حجة ، ويتحد معه فى أن الشبه بالمعنى المصدرى ليس مسلكا . وكأن أصحاب المذهب الأول يمنعون صلاح هذا الوصف للعلية إذا ثبتت عليته بمسلك آخر، ويرتبون عليه منع حجية قياس الشبه . ولا أدرى هل وجد من علماء الأصول من يقول إن الوصف إذا ثبتت عليته بالنص أو الإجماع مثلا لا يكون علة إن كان شبهيا ؟

والذى يغلب على الظنون أن الوصف إذا نص عليه أو أجمع على عليته كان علة وإن كان شبهيا بهذا المعنى ، لا أعلم فى ذلك خلافا بين القائلين بالقياس ، والنزاع إنما هو فيما إذا لم يكن معه شىء من ذلك .

ونحن إذا ألقينا نظرة على هذا الوصف الشبهى المتنازع فيه ، وجدناه غير مناسب لذاته ، كما أنه غير منصوص على عليته ولا مجمع عليها ، وأنه يشبه المناسب

من ناحية التفات الشارع إليه فى بعض الأحكام ، أو اعتبار جنسه فى جنس الحكم أو استلزامه المناسب ، على الخلاف فى التعبير . وبعبارة أخرى : وجدنا فيه ما يوهم المناسبة بأحد هذه الأمور ، ولذلك سمى شبهيا ، فالشبه حينئذ لا يتحقق ولا يطلق إلا إذا اجتمع الأمران : عدم المناسبة الذاتية ، وإيهام المناسبة .

وهنا يقوم النزاع فى إيهام المناسبة بما ذكر : هل يكفى فى جعل الوصف علة ، أو لابد من شىء آخر يثبت العلية ؟ فأصحاب المذهب الثانى : نعم هذا القدر كاف ، وغيرهم لا يكفى بل لابد من دليل صحيح مثبت . وهذا القدر متفق عليه بين أصحاب المذهب الأول وبين ابن الحاجب صاحب المذهب الثالث . فالكل لا ينازع فى أن هذا الوصف لايعلل به ، كما لا يمتنع أحد من التعليل به إذا ثبت بدليل آخر غير المناسبة . وفى هذا يقول ابن الهمام : « وأما الشبه عند الشافعية فليس من المسالك فى نفس الأمر ، لأنها المثبتة لعلية الوصف ، والشبه تثبت عليته بها ، والمراد به ههنا ما مناسبته ليست لذاته بل يشبه الوصف المناسب لذاته ، فيحتاج فى إثبات عليته الى المثبت لها ، فلا يصح إنكاره ـ أى علية الشبه ـ بعد إثبات كونه علة بالدليل ، غير أنه لايثبت بالإخالة بل بالنص أو الإجماع أو السبر عند القائلين به ، وإلا كان الشبه هو المناسب المشهور وليس إياه » اهـ مع زيادة من التيسير . وعبارة ابن الحاجب : « وتثبت علية الشبه بجميع المسالك ، وفى إثباته بتخريج المناط نظر ، ومن ثم قيل : هو الذى لا تثبت مناسبته إلا بدليل منفصل ، ومنهم من قال : ما يوهم المناسبة » اهـ .

وأنت إذا عرفت أن صاحب المقالة قالها بصدد الكلام على المسالك الصحيحة والفاسدة ، ولما وجد غيره عد الشبه بالمعنى المصدرى مسلكا وهو لا يرتضى ذلك ، رد عليه أبلغ رد بأن الشبه تثبت عليته بجميع المسالك ، ومعناه أن الشبه ليس بشىء فى سبيل العلل بل هو كأى وصف كان لا يكون علة إلا بمسلك صحيح ، وأن الوصف لا يكون علة بمجرد الادعاء بل لابد له من دليل ، وأنه لا فرق بين وصف ووصف ما دام الأمر موكولا الى الدليل الصحيح « المسلك » ـ أدركت أنه لاقيمة لكون الوصف شبهيا عند ابن الحاجب ، وأنه لايخالف المنكرين لعليته ، وأن مذهبه ليس مذهبا ثالثا بل هو عين مذهبهم .

ثم يقال بعد ذلك : هل ابن الحاجب يسمى القياس الذى جمع فيه بهذا الوصف الشبهى بعد إثبات عليته بالنص مثلا ، قياس شبه ، حتى يقال إن قياس الشبه حجة عنده ؟ لم أجد لابن الحاجب تصريحا بذلك ، وغاية ما وقفت عليه أنى وجدت السعد فى حواشيه فى بحث الطرد قال : « إن الشبه إذا أثبت بمسلك من مسالك العلة لم يخرج عن الشبه وعن إفادته العلية » اهـ ولا أظن أن أحدا يمنع تلك التسمية خصوصا إذا أرادوا تمييز الأقيسة عن بعضها ؛ ولو فرض وجود من يمنع هذه التسمية من المانعين لعليته مع اتفاقه فيما عدا ذلك مع ابن الحاجب ، كان النزاع فى شىء بعيد عن محل الخلاف هنا ، وحينئذ لم يكن معنا إلا مذهبان : مذهب النافين لعليته ، ومذهب المعترفين بها .

الاستدلال للفريقين

استدل النافون أولا : بأن الشبه ليس بمناسب ، وكل ما ليس بمناسب مردود بالإجماع ، فالشبه مردود بالإجماع ، فعليته غير صحيحة .

نوقش هذا الدليل بما حاصله : ما مرادكم من عدم المناسبة فى الصغرى ؟ إن كانت الذاتية ، سلمت الصغرى ومنعت الكبرى ، لأن المناسب بالتبع مختلف فيه فلا إجماع على رده ، وإن كانت مطلقا ولو تبعا سلمنا الكبرى ومنعنا الصغرى ، لأن الشبه مناسب بالتبع .

وعندى أن وضع الدليل بهذه الصورة ليس كما ينبغى ، وما هو إلا من صنع الجدل الذى لا يفيد ، لأن النافين لا ينكرون هذا القدر من المناسبة فى الشبه ، كما لا يدعى المثبتون مناسبته الذاتية ؛ فالأولى لهم بل الواجب عليهم إقامة الدليل على أن هذا القدر من المناسبة لا يكفى لإثبات العلية ؛ ولا يمكنهم إنكار أن هذا يفيد ظنا ما حتى يفارق الطردى الذى انتفى فيه الأمران : المناسبة وإفادة الظن . وإذا انتهى الأمر الى هذا الحد فيكون محل الاستدلال هو : هل هذا القدر من الظن معتبر شرعا حتى نعترف بعلية ما أفاده ، أو غير معتبر فنلغيه مع ما أفاده ؟.

وليس أمامي الآن للنافين إلا مجرد الدعوى بأنه ظن ضعيف فلا يعتبر ، ومثل هذا لا يعتد به فى ساحة الحجاج . فلنؤخر الفصل فيه إذن حتى نرى أدلة المثبتين .

وثانيا : بأن المعتمد فى إثبات القياس على عمل الصحابة ، ولم يثبت عنهم أنهم تمسكوا بالشبه .

وما أشبه هذا بسابقه فى مجرد الادعاء الذى لايسنده دليل ؟ ولا يسلم له ذلك إلا إذا ثبت عنده استقراء تام لأقيستهم ، وأظنه لم يقف عليه بعد ، وكيف يسلم هذا الادعاء مع أنهم مقتدون برسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو قد أشار إليه فى بعض الأحاديث ؟ . ولعل قياسهم فى مسألة الجد مع الإخوة من هذا النوع لمن تأملها .

استدل القائلون بالعلية بأدلة كثيرة نقتصر على ما يظن فيه الدلالة .

قالوا أولا : إن هذا القدر من المناسبة الحاصل فى الوصف الشبهى بالتفات الشارع ، أو باعتبار الجنس الخ ، أو باستلزام المناسب ، كاف فى الظن بالعلية ، ومثل هذا الظن لايهدر ، فوجب التمسك به حيث لاسبيل الى غيره .

بيانه كما قال الآمدى . أنا إذا رأينا حكما ثابتا عقيب وصفين أحدهما شبهى والآخر طردى ، فلا يخلو إما أن يكون الحكم ثابتا لمصلحة أولا لمصلحة ؛ لاجائز أن يقال بالثانى إذ الحكم الشرعى لايخلو عنها ، فلم يبق إلا الأول وهو أنه لمصلحة ، وتلك المصلحة لاتخلو إما أن تكون فى ضمن الوصف الشبهى أو الطردى لعدم ما سواهما ، ولايخفى أن اشتمال الوصف الشبهى على المصلحة أغلب على الظن من اشتمال الطردى عليها ، لأن الطردى مجزوم بنفى مناسبته ، والشبهى متردد فيه على ما تقرر ، واذا كان ذلك هو الغالب على الظن فالظن معمول به فى الشرعيات على ما قرر فى موضعه .

وبتقرير الدليل بهذا الوجه يجعله صالحا للاحتجاج ما دام المخالف يسلم بأن هذا الحكم معلل ، وأنه لابد له من علة ، وأن الفرض عدم وجود ماهو أقوى منه ولا يبقى للمخالف باب يدخل منه لإضعافه إن سلم وجود حكم يخلو عن وصف مناسب ، وله أن يمنع وجود مثل هذه الصورة .

وهنالك ينتقل الكلام الى النزاع فى وجود هذا النوع فى مسائل الفقه ، ولا يخلص النافين إلا استعراض أقيسة الأئمة كلها . وتطبيق ميزان المناسبة عليها ، فإن شملها ثبت مدعاهم ، وإن عجزوا - ولا أراهم إلا عاجزين - لزمهم القول بالشبه .

وإن نظرة واحدة لما فى الفقه من الأقيسة لكافية فى إثبات الشبه وحجيته حيث يوجد منه الشيء الكثير . من أجل ذلك قال الغزالى « ولعل جل أقيسة الفقهاء ترجع إليه إذ يعسر إظهار تأثير العلل بالنص والإجماع والمناسبة المصلحية » . ولو فرض إمكان إرجاع بعض ما يبدو فيه التعليل بالشبه الى المناسب بالبحث عن المناسبة حتى تظهر فلا يمكن فى البعض الآخر . وفى هذا يقول الغزالى فى آخر بحث الشبه : « وربما ينقدح لبعض المنكرين للشبه فى بعض الأمثلة إثبات العلية بتأثير أو مناسبة ، أو بالتعرض للفارق وإسقاط أثره ، فيقول : هو مأخذ هذه العلل لا ما ذكرته من الإيهام ، فنقول : لا يطرد ذلك فى جميع الأمثلة ، وحيث يطرد فليقدر انتفاء ذلك المأخذ الذى ظهر لهذا المناظر ، وعند انتفائه يبقى ما ذكرته من الإيهام » اهـ .

وهذا الدليل فيه غناء للمثبتين .

قالوا ثانيا : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نبه عليه فى قوله للسائل عن امرأته التى ولدت غلاما أسود « لعل عرقا نزعه » . ووجهه أن النبى صلى الله عليه وسلم شبه حال هـــذا السائل فى نزع العرق من أصوله بنزع العرق من أصول الفحل .

والخلاصة : أن الشبه لا يصار إليه إلا عند فقدان ما هو أعلى منه ، فهو فى موضع الضرورة ، وهى تقدر بقدرها . حكى الإجماع على ذلك غير واحد من الأصوليين كالقاضى وابن السبكى .

واعلم أن القول بالشبه ثبت عن الأئمة فى استدلالهم ، كقول أبى حنيفة رضى الله عنه فى إلحاقه التشهد الثانى بالأول فى عدم الوجوب : تشهد فلا يجب كالتشهد الأول ، وقوله فى أن مسح الرأس لا يتكرر « مسح الرأس لا يتكرر تشبيها له بمسح الخف والتيمم ، والجامع أنه مسح فلا يستحب فيه التكرار قياسا على التيمم ومسح الخف » . ومحاولة الحنفية فى هذا المثال أن يجعلوه من المؤثر

حيث قالوا : ظهر تأثير المسح فى التخفيف فى الخف والتيمم فهو تعليل بمؤثر ، لا يفيدهم ، لأن التأثير لا يثبت بمجرد الادعاء عندهم ، والمخالف لا يسلم تعليل الأصل بما عللوه ، بل يقول : لعله تعبد أو معلل بمعنى آخر غير التخفيف ، لأن تكراره يؤدى الى تمزيق الخف ، الى غير ذلك .

وقال الشافعي : « طهارتان فكيف يفترقان » فى وجوب النية فى الوضوء قياسا على التيمم . وقال ابن حنبل فى إلحاقه الجلوس الأول بالثانى فى الوجوب : « أحد الجلوسين فى الصلاة فيجب كالجلوس الأخير » . . وقال محمد بن الحسن فى قتل الحر بالعبد : « كيف يكون نفسان تقتل بصاحبتها إن قتلتها الأخرى ولا تقتل بها الأخرى إن قتلتها ؟ » ، وأبو بكر الأصم فيما نقله الجصاص فى أصوله عنه يقول : « إن ترك القعدة فى آخر الصلاة لا يفسدها لاتفاق الجميع على أن ترك القعدة الأولى لا يفسدها . قال : ولا شىء أشبه بالقعدة من قعدة أخرى غيرها هما مفعولتان فى صلاة واحدة ، فوجب قياس إحداهما على الأخرى » . وقال فى نفى فرض القراءة فى الصلاة : « اتفق الجميع على نفى إيجاب سائر الأذكار المفعولة فى الصلاة كتسبيح الركوع وغيره فكذلك القراءة فإن الكل مفعول فى صلاة واحدة » . وقد نقل الغزالى كثيرا من هذا النوع عنهم فى المستصفى وشفاء الغليل . وإذا ثبت ذلك فما وجه إنكار الأتباع ؟ فهؤلاء الحنفية أنكروا فى أصولهم واشتهرت هذه المقالة عندهم حتى غدا من مسلمات المذهب أن العلة لا تكون إلا مؤثرة ، أما الإخالة والمناسب المرسل ، أما الشبه والطرد ، فكل ذلك مردد غير معترف به . ونحن نسلم لهم أن علة مؤثرة كما صوروها هى من أقوى العلل فى باب الاستنباط ، لكن لو كانت كل أقيسة الفقه من هذا النوع ؛ كما نسلم أن هذه القيود من أحكم القيود لو أمكن السير عليها . ولكن يظهر أن علل الفروع شىء ، وعلل الأصول شىء آخر . علل الفروع قيلت عند الاستنباط فسارت فى طريق واسع ، وعلل الأصول استنبطت حينما وجهت الطعون اليهم بأنهم أهل رأى يشرعون بالهوى ، وأن العلل إذا لم تكن منصوصة لا قيمة لها . حاولوا بهذا الصنيع تقريب وجهة النظر ونفى الشبهة ، فقالوا : العلل عندنا لا تصح إلا إذا ثبت اعتبارها وهو معنى تأثيرها ، ثم ردوا كل ما غاير ذلك . فاذا ما اعترض عليهم بتفريع عن أئمتهم مخالف لهذه القيود تكافوا فى تطبيق القاعدة ،

فإن توصلوا الى الغرض فبها وإلا سلكوا بها طريقا آخر، كقولهم: يجوز العمل قبل ظهور التأثير، وما هذا التجويز إلا حل لهذا القيد كما سبق.

نسائل الحنفية النافين للشبه: هل تمنعون أن يغلب على ظن المجتهد علية الوصف الشبهى؟ فإن أجابوا بنعم أتبعناه بسؤال آخر عبارته: أمجتهدون أنتم حتى تقبل شهادتكم بوجود هذا الظن أو عدمه؟ كيف وقد سددتم بابه وأحكمتم الأغلاق بدعوى الإجماع على ذلك؟ فان ادعوا الاجتهاد ومنعوا حصول الظن قلنا لهم: عدم وجود الظن عندكم ليس دليلا على عدمه عند غيركم مادامت الأفهام متفاوتة؛ وإن منعوا أنفسهم ذلك، قلنا لهم: خلوا الطريق لأهلها وفوضوا النزاع الى أصحابه وكلوا الظن الى المجتهدين.

وما أحسن مقالة الجصاص فى هذا «وطريق الملل الشرعية وترجيح بعضها على بعض، الاجتهاد وغالب الظن» وقول الغزالى «إن لكل مسألة ذوقا خاصا بها، فلنفوض ذلك الى رأى المجتهد».

وهاهم الشافعية مع تصريح إمامهم باعتبار الشبه فى أصوله وفروعه، أنكره منهم منكرون، وأوّله آخرون. وكيف ساغ للقاضى أبى بكر فى مختصر التقريب وأبى إسحاق الشيرازى فى اللمع أن يقولا: إن اعتبار الشبه مأثور عن الشافعى رضى الله عنه، ولا يكاد يصح عنه مع علو مرتبته فى الأصول، وكلامه مؤول محمول على قياس العلة، فانه ترجيح بكثرة الأشباه، ويجوز الترجيح بها؟ وما هذا إلا تأثر بكلام المخالف، وإلا فكيف يصح هذا التأويل مع قول الإمام الشافعى «إنْ تعذر المناسب كان الشبه حجة». ويكفى اعتراف جمهورهم بصحته.

وأما المالكية فقد قال القرطبى: إن الشبه حجة عند أصحابنا. وكذلك القرافى لم يحك الإنكار عن أحد منهم إلا عن القاضى عبد الوهاب. وقال الزركشى: إن الغزالى فى شفاء الغليل نقل القول بالشبه عن الإمام مالك رضى الله عنه كما سبق فى بحث الطرد.

وليس بين يدى الآن مثل أمثل بها من مذهبه.

وأما الحنابلة : فقد ثبت ذلك عن إمامهم ، وصرح من كتب في الأصول منهم بأنه إحدى الروايتين عندهم . وإذا كان القياس عند الإمام أحمد في موضع الضرورة فلو ألجأت الضرورة الى استعمال الشبهي وجب العمل به عنده .

والذي ترجح عندي الآن هو العمل بالشبه في هذه الدائرة الضيقة ، لا إطلاقا ، حتى يزاحم المناسب ، وهو الصحيح عند المثبتين . وأما النفي فقد علمت مافيه من ضعف الدليل ، ومخالفته لما نقل عن الأئمة ، رضي الله عنهم . والله أعلم .

المبحث الثالث فى المناسب

وفيه مسائل

المسألة الأولى فى تعريفه

المناسب لغة : هو الملائم . يقال هذا الشيء مناسب لهذا الشيء أى ملائم له . وأما اصطلاحا فقد كثرت تعاريفه عند الأصوليين، وأولوه عنايتهم : بتحقيق معناه مرة ، وبتفصيل الأقسام باعتبارات كثيرة مرة أخرى . وهو حقيق بهذه العناية ، فانه لب القياس ميدان الاجتهاد الواسع الذى سبحت فى بحاره عقول المجتهدين وأتباعهم ، وحلقت فى سمائه أفكار الفقهاء والأصوليين ، فأتوا من أبحاثه بما لامزيد عليه لمستزيد ، وأحاطوه بسياج منيع يرد عنه كل مهاجم عنيد ، وسلحوه بسلاح قوى يدفع كل اعتداء من المخالفين .

وإنا بحول الله وقوته نسوق لك جملة من هذه التعريفات مرتبين لها حسب أزمنة أصحابها ، وهى وإن كانت متقاربة المعنى إلا أنها تختلف فى صورها وأشكالها تبعا لاختلاف الأنظار فى جامعيتها ومانعيتها ؛ فقد يرى أحدهم فى تعريف من سبقه نوع قصور فيزيد قيدا ، أو يحذف قيدا ، أو يتركه ويلجأ الى تغييره من أساسه . وإليك عباراتهم فيه :

أول تعريف وقفنا عليه لأبى زيد الدبوسى المتوفى سنة ٤٣٠ هـ : المناسب « هو ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول » ثم أردفه بأنه يصلح حجة للناظر دون المناظر ، لأن العاقل لا يكابر نفسه فيما يقضى به عقله ؛ وأما المناظر فيقول : لم يقبله عقلى ، وقبول عقلك لا يكون حجة علىّ .

وإذا عرفت أنه حنفى شرط فى وجـوب العمل وإلزام المناظر ظهور تأثير الوصف شرعا مع تجويزه العمل قبل ظهور هذا التأثير ، بل هو حامل لواء هذا الاشـتراط من الحنفية ولم يعرف عن أحـد قبله ـ هان عليك الأمر وصرفت النظر عن كل اعـتراض وجـه إليه ، وأصبحت فى غنى عن أجوبة المنتصرين لهذا التعريف .

وقولهم إنه يمكن إثباته فى المناظرة ببيان مناسبته بوجـه واضح ، وحينئذ لا يمكن للمناظر إنكاره ، وإذا وقع كان عنادا لا يلتفت إليه ـ لا يستقيم على رأى أبى زيد ؛ لأن هذا البيان عنده لا يكون إلا بإثبات اعتباره شرعا ، الذى هو معنى التأثير عنده حتى يـكون ملزما ، وهى مرتبة أخرى فوق المناسبة . وكلامنا الآن فى المناسب بالمعنى الأعم المنقسم الى المؤثر وغيره .

التعريف الثانى للغزالى المتوفى سنة ٥٠٥ هـ : المراد بالمناسب ماهو على منهاج المصالح بحيث إذا أضيف الحكم إليه انتظم كقولنا حرمت الخمر لأنها تزيل العقل الذى هو مناط التكليف وهو مناسب ، لا كقولنا حرمت الخمر لأنها تقذف بالزبد ، أو لأنها تحفظ بالدن ، فان ذلك غير مناسب . وهذا التعريف قاله بصدد بيان هل مجرد المناسبة يكفى فى إثبات العلية أولا ؟ وعلى هذا يكون التعريف للمناسب بالمعنى الأعم المختلف فيه ، لأن من تأمل الأقسام للمناسب وجد هذا القدر فيها ، ويزاد فى كل قسم مايميزه عن غيره من اعتبار وعـدمه .

التعريف الثالث والرابع للرازى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ قال : من لا يعلل أحكام الله يقول : المناسب هو الملائم لأفعال العقلاء فى العادات . ومعنى هذا أن المناسب هو الوصف الملائم ضم الحكم اليه لأفعال العقلاء فى العادات ، أى لما يحصل منهم فى مطرد العادة من ضمهم الشىء إلى ما يوافقه كضمهم اللؤلؤة الى ما يوافقها فى الصغر والكبر . وملاءمة ضم الحكم الى الوصف لأفعال العقلاء لما يترتب على مشروعية هذا الحكم لذلك الوصف من المصلحة أو دفع المفسد .

قال : ومن يعللها يقول : المناسب هو ما يفضى الى ما يوافق الإنسان تحصيلا

أو إبقاء. ويعبر عن التحصيل بجلب المنفعة، وعن الإبقاء بدفع المضرة. ومعناه أنه الوصف المفضى الى ما يجلب للإنسان نفعا أو يدفع عنه ضررا . كما نقله الأسنوى عنه.

التعريف الخامس للآمدى المتوفى سنة ٦٣٠ هـ قال بعد أن ساق تعريف الدبوسى واعترض عليه بأنه لا يصلح حجة فى المناظرة: «المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم، وسواء كان ذلك الحكم نفيا أو إثباتا، وسواء كان ذلك المقصود جلب مصلحة أو دفع مفسدة. ثم قال: وهو غير خارج عن وضع اللغة لما بينه وبين الحكم من التعلق والارتباط، وكل ما له تعلق بغيره وارتباط فإنه يصح لغة أن يقال إنه مناسب له» اهـ

هذه هى أصول التعريفات، وما جاء بعدها راجع إليها بزيادة أو حذف. من ذلك تعريف ابن الحاجب المتوفى سنة ٦٤٦ هـ: «المناسب هو الوصف الظاهر المنضبط الذى يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا من حصول مصلحة أو دفع مفسدة». وهذا بعينه تعريف الآمدى، إلا أن ابن الحاجب لم يبين المقصود بما هو مقصود من شرع الحكم أو مقصود العقلاء؛ وعبارته محتملة لهما على السواء؛ ولكن شارحه العضد فسر المقصود بما يكون مقصودا للعقلاء؛ فالمخالفة جاءت من هذا التفسير. وسر هذا كما قاله السعد فى حواشيه «فسر المقصود بما يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة أو اندفاع مفسدة لئلا يتوهم أن المراد ما يكون مقصودا من شرعية الحكم فيلزم الدور، لأن ذلك إنما يعرف بكونه مناسبا، فلو عرف كونه مناسبا بذلك كان دورا» اهـ.

ومن ذلك تعريف البيضاوى المتوفى سنة ٦٨٥ هـ فى منهاجه: «المناسب هو ما يجلب للإنسان نفعا أو يدفع عنه ضررا». وهو بتأمل يسير نراه راجعا الى تعريف الرازى الثانى. وذلك لأن الوصف الجالب من حيث ترتب الحكم عليه هو بعينه الوصف المفضى الى الجالب.

ومن ذلك تعريف القرافى المتوفى سنة ٦٨٤ هـ فى مختصر التنقيح، بأنه: ما تضمن مصلحة أو درء مفسدة؛ فالأول كالغنى علة لوجوب الزكاة، والثانى

كالإسكار علة لتحريم الخمر . وهذا يرجع الى تعريف الرازى أو تعريف الآمدى ؛ لأن معنى تضمنه المصلحة الخ ، أن يكون بترتب الحكم عليه مفضيا اليها .

ونحن إزاء هذه الآراء لا نعرض لمناقشة ولا ترجيح حيث إنها أمور متقاربة كما قال الجلال المحلى فى شرحه لجمع الجوامع . بيان هذا أن مايصدق عليه أنه ملائم لأفعال العقلاء ، يصدق عليه مالو عرض على العقول تلقته بالقبول ، ويصدق عليه مايترتب على إضافة الحكم اليه مصلحة ، ويصدق عليه ما يجلب للإنسان نفعا الخ . لأن العقول لا تقبله إلا إذا كان يترتب عليه مصلحة ، وإن كانت المصالح تتفاوت فى نظر العقول .

ولكن الأمر الذى لا يغفل عنه فيها هو أنها مجتمعة على أن المصلحة المترتبة على ربط الحكم بالوصف هى الميزان الذى يعرف به المناسبة ، فمتى خلا ذلك الوصف عنها خرج عن دائرة المناسبة ، ومتى وجدت وجدت لا فرق فى ذلك بين قول القائلين بتعليل أحكام الله تعالى والمانعين . وإنما الفرق بينهما يظهر فى أن المانعين يمنعون كون هذه المصالح عللا غائية باعثة ، والمجيزين يقولون لا مانع من ذلك .

ويمكننا إذاً أن نعرّف المناسب تعريفا عاما يصلح لكل من الفريقين فنقول : هو الوصف الملائم للحكم بحيث يترتب عليه مصلحة ، سواء كانت مقصودة من شرع الحكم أو غير مقصودة .

قالوا وهذه التعريفات للمناسب بالمعنى الأعم ، سواء كان منصوصا عليه أو مجمعا عليه أو مستنبطا . وأما المناسب بالمعنى الأخص فهو : الوصف المعين للعلية بمجرد إبداء المناسبة « أى اللغوية وهى الملاءمة بينه وبين الحكم من غير نص ولا إجماع » .

وموضع هذا فيما إذا نص على الحكم فقط من غير تصريح بالعلة ، فيقوم المجتهد باستنباطها بطريق المناسبة ، ويسمى هذا النوع تخريج المناط عند من يردّ ما عدا المناسبة من طرق المستنبطة . وأما من يعترف بغيرها فيسمى كل هذه الطرق من سبر وتقسيم ودوران وغيرها ، تخريج المناط ، فهو يكون عاما وخاصا باختلاف القائلين بغير المناسبة والمانعين .

والحاصل أن تخريج المناط هو استنباط العلة الغير المنصوصة بطريقها . فمن قصر الطرق على المناسبة سوّى بينهما ؛ ومن أجاز الاستنباط بغيرها جعله أعم منها ؛ وحينئذ لا داعى الى الإنكار على ابن الحاجب الذى سوّى بينهما ، لأن تسميته هذه تابعة لعدم اعتباره لغير المناسبة طريقا صحيحا .

المسألة الثانية فى تقسيمه وذكر طائفة من طرقهم فيه

قسم الأصوليون المناسب عدة تقسيمات باعتبارات مختلفة . فتقسيم باعتبار ذات المناسبة الى حقيقى وإقناعى ؛ وآخر باعتبار المقصود الحاصل من ترتب الحكم عليه الى دنيوى وأخروى . والأول الى ضرورى وحاجى وتحسينى . وثالث باعتبار إفضائه الى المقصود الى مايفضى اليه قطعا أو ظنا أو شكا أو وهما ، أو ما يقطع بانتفائه فى بعض الصور . ورابع باعتبار اعتبار الشارع إياه الى معتبر وملغى ومسكوت عنه وهو المرسل . وهذا التقسيم الأخير هو مقصودنا بالبحث لاتصاله بما قبله من البحوث ، كما أنه أهم مباحث المناسب الذى يعطينا صورة جلية لما يعلل به من الأوصاف المناسبة باتفاق ، وما هو مردود باتفاق ، وما هو مختلف فيه .

وقد اضطربت فيه كلمات علماء الأصول وكثرت طرائقهم . وأكثر هذه الطرق لغير الحنفية . فالغزالى له طريقه ، والرازى له طريقه ، والآمدى كذلك ، وابن الحاجب وابن السبكى كل منهما له طريقه . وأما الحنفية المتقدمون فاكتفوا من هذا التقسيم بالمؤثر ، وهو الذى ظهر تأثيره شرعا باعتبار الشارع إياه فى غير هذا الموضع وهو المقبول عندهم ؛ وغير المؤثر ، ويعبرون عنه بالمخيل والطرد ، وهو مردود فى نظرهم كما قيل .

وأما المتأخرون الذين تأثروا بكتب المخالفين فقد شاركوهم فى التقسيم ، كل يختار ما يروق فى نظره من تلك الطرق وإن أدى الى التلفيق بين جمع منها ، ومع هذا فلم يخالفوا من تقدمهم فى الاختيار المقصور على المؤثر فقط بعد توسيع دائرته حتى شمل أقساما قال بها المخالف كان يظن عدم قبول الحنفية إياها . وما هذا إلا توضيح وشرح لكلام سلفهم . وأما تلك الطرق لغيرهم فيخال أنها

متباينة فى بادىء الرأى، وعند تدبرها وتطبيق أمثلتها يظهر أن المخالفة لم تذهب بعيدا، بل هى قاصرة على زيادة بعض الأقسام تارة، أو تغاير فى الاسم مرة أخرى، وغالبها يرجع الى التقسيم العقلى بصرف النظر عن الواقع فى الفروع؛ ولذلك تجد صعوبة فى التمثيل. وإذا عرفت أنهم من المتكلمين الذين طريقتهم تأصيل القواعد فى ذاتها غير ملاحظين تطبيقها على الفقه، وأن همهم إنما هو القاعدة فقط ـ لم تستبعد ذلك منهم. وفى هذا يقول الغزالى «وعلى الأصولى التقسيم، وعلى الفقيه الأمثلة».

وإنا ذاكرون بعض هذه الطرق بجملة، ثم نوازن بينها، لنرى مبلغ التخالف فيها حتى يظهر لنا مواضع الوفاق والخلاف.

طريقة الغزالى:

يقول رضى الله عنه بعد أن عرّف المناسب: وينقسم الى مؤثر وملائم وغريب. وعرف المؤثر بأنه ما ظهر تأثيره فى الحكم بالإجماع أو النص. قال: وإذا ظهر تأثيره فلا يحتاج الى المناسبة نحو حديث: «من مس ذكره فليتوضأ»؛ فانا نقيس عليه مس ذكر غيره.

وعرف الملائم بما لم يظهر تأثير عينه فى عين الحكم لكن ظهر تأثير جنسه فى جنس الحكم؛ نحو تعليل عدم قضاء الحائض الصلاة بالحرج اللازم من التكرار؛ فان هذا الوصف لم يظهر تأثير عينه فى عين الحكم ولكن ظهر تأثير جنسه وهو المشقة فى جنس الحكم وهو التخفيف. ونحو تحريم قليل النبيذ قياسا على قليل الخمر بأن القليل يدعو الى الكثير، فإنه ظهر تأثير جنس الوصف وهو الخلوة الداعية الى الزنا فى جنس الحكم وهو التحريم.

وعرف الغريب بما لم يظهر تأثيره ولا ملاءمته لجنس تصرفات الشارع. ومثاله المطلقة ثلاثا فى مرض الموت ترث، لأن الزوج قصد الفرار من ميراثها فيعارض بنقيض مقصوده قياسا على القاتل؛ فان التعليل بالمعاملة بنقيض المقصود مناسب لكن ليس له اعتبار فى موضع آخر فكان غير ملائم فبقيت مناسبته غريبة.

ثم قال: إن المؤثر مقبول بالاتفاق، وكذا الملائم وإن خالف الدبوسى فهو قائل به وسماه مؤثرا، وأما الغريب فمحل اجتهاد.

وفى موضع آخر يقول : المعنى باعتبار الملاءمة وشهادة الأصل المعين أربعة أقسام :

(١) ملائم يشهد له أصل معين ، يقبل قطعا عند القائسين .

(٢) مناسب لا يلائم ولا يشهد له أصل معين ، فلا يقبل بالاتفاق ، فإنه استحسان ووضع للشرع بالرأى. ومثاله حرمان القاتل لو لم يرد فيه نص لمعاملته بنقيض قصده .

(٣) مناسب يشهد له أصل معين لكن لا يلائم ، فهو فى محل الاجتهاد .

(٤) مناسب ملائم لا يشهد له أصل معين وهو الاستدلال بالمرسل ، وهو أيضا فى محل الاجتهاد. ومراده بشهادة الأصل المعين كما قاله فى شفاء الغليل أنه مستنبط منه من حيث إن الحكم أثبت شرعا على وفقه .

وفى موضع ثالث « فى بيان مراتب الأقيسة » يقول : إن القياس أربعة أنواع : المؤثر ، ثم المناسب ، ثم الشبه ، ثم الطرد . والمؤثر يعرف كونه مؤثرا بنص أو إجماع أو سبر حاصر . وأعلاها المؤثر وهو ما ظهر تأثيره فى الحكم ، أى الذى عرف إضافة الحكم إليه وجعله مناطا . وهو باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه أربعة ؛ لأنه إما أن يظهر تأثير عينه فى عين ذلك الحكم ، أو تأثير عينه فى جنس ذلك الحكم ، أو تأثير جنسه فى جنس ذلك الحكم ، أو تأثير جنسه فى عين ذلك الحكم .

فالأول : هو الذى يقال له إنه فى معنى الأصل ، وهو المقطوع به الذى ربما يعترف به منكرو القياس . والثانى : خصصناه باسم المؤثر ، وعبارته : « وخصصنا اسم المؤثر بما ظهر تأثير عينه » . والثالث باسم الملائم . والرابع سميناه بالمناسب الغريب .

وفى موضع رابع « فى بحث الاستصلاح » قسم المصلحة بالإضافة الى شهادة الشرع ثلاثة أقسام : قسم شهد الشرع لاعتبارها ، وهو حجة يرجع حاصلها الى

القياس ، وقسم شهد لبطلانها وهو مردود بالاتفاق ، وقسم لم يشهد الشرع لا لبطلانها ولا لاعتبارها على معنى أنه لم يوجد أصل معين يدل على ذلك . قال : وهذا فى محل النظر . ثم قسم المصلحة إلى ضرورية وحاجية وتحسينية . ثم قال : الضرورية تقبل ولو لم يدل عليها أصل معين بشرط عمومها وقطعيتها : وأما الأخيران فلا يجوز الحكم بهما من غير شهادة أصل معين إلا أن يجرى مجرى وضع الضرورات ، وحينئذ لا بعد فى أن يؤدى اليها اجتهاد مجتهد ، وإن لم يشهد الشرع بالرأى فهو كالاستحسان ، فإن اعتضد بأصل فذاك قياس ، ا هـ ملخصا .

هذه نصوص الإمام الغزالى فى المستصفى فى عدة مواضع ، وهى بهذا الوضع ترينا كيف بدأ هذا التقسيم ، وبمقارنة بينه وبين تقسيم غيره من المتأخرين ممن سيأتى كلامهم بعد ، يظهر لنا مقدار المحاولة التى بذلها الأصوليون لضبط هذه الأنواع .

وخلاصة هذه الطريقة - التى هى أول طريقة وجدت فيما أعلم إذا استثنينا ما قاله أستاذه إمام الحرمين من كلام موجز - أن مجرد المناسبة وحدها لا تكفى فى العلية ، بل لابد معها من شهادة الشرع إما بتأثير بنص ، أو إجماع ، أو بملاءمة التى فسرها باعتبار الجنس فى الجنس ، أو بشهادة أصل معين الذى فسره باعتبار النوع فى النوع . وأن المرسل أو المصلحة المرسلة وهى ما اعتبر الشرع جنسها فى جنس الحكم فمختلف فيها ، وأما التى لا اعتبار لها أصلا فمردودة بالاتفاق .

فالأقسام عنده ستة : اثنان مقبولان بالاتفاق : المؤثر ، والمناسب الملائم الذى شهد له أصل معين ؛ واثنان مختلف فيهما وهما المناسب الذى شهد له أصل معين فقط المسمى عنده بالغريب ، والمناسب الملائم من غير شهادة أصل معين المسمى بالمصالح المرسلة . واثنان متفق على عدم قبولها ، وهما المناسب مناسبة مجردة عن الملاءمة وشهادة الأصل المعين ، والمناسب المجرد إذا ورد من الشرع ما يلغيه من نص أو إجماع . فاذا أخرجنا من هذه الأقسام

المؤثر وهو ماثبتت عليته بالنص أو الإجماع ، بقى للمناسب المستنبط الذى الكلام فيه أقسام خمسة .

قد يقال إنه اضطرب فى إطلاق المؤثر ، فمرة يقول : هو ماظهر تأثيره فى عين الحكم بنص أو إجماع ، وأخرى يقول : خصصنا اسم المؤثر بما ظهر تأثير عينه فى جنس الحكم . كما اضطرب فى إطلاق الغريب ، فبينما يقول فى التقسيم الأول : الغريب ما لم يظهر تأثيره ولا ملاءمته بل ناسب فقط ، إذ تراه يقول : إن ما ظهر تأثير جنسه فى عين الحكم خصصناه باسم المناسب الغريب .

ويمكن دفع هذا بأن الغرض التمييز بين الأقسام فقط ولا مانع من إطلاق الاسم على نوعين بالاشتراك . على أنه يقال فى الأول : لا اضطراب بل المؤثر عنده نوعان : ما أثر عينه فى عين الحكم ، وما أثر عينه فى جنس الحكم . وفى الثانى : إن تعريف الغريب فى التقسيم الأول بما لم يظهر تأثيره ولا ملاءمته ، لاينافى إطلاقه على ماظهر تأثير جنسه فى عين الحكم الذى هو الإطلاق الآخر له ، لأن التأثير المنفى هناك تأثير العين فى العين ، والملاءمة تأثير الجنس فى الجنس ؛ وحينئذ يكون شاملا لصورتين : ما ظهر تأثير جنسه فى عين الحكم ، وما لم يظهر فيه ذلك بل انتفى تأثيره مطلقا بعد اتفاقهما فى انتفاء تأثير العين فى العين والملاءمة التى هى تأثير الجنس فى الجنس .

طريقة الإمام الرازى :

خلاصتها : الوصف المناسب إما أن يعلم أن الشارع اعتبره أو يعلم أنه ألغاه أو لا يعلم واحد منهما . أما القسم الأول فهو على أربعة أقسام ، لأنه إما أن يكون نوعه معتبرا فى نوع الحكم أو فى جنسه ، أو يكون جنسه معتبراً فى نوع ذلك الحكم أو فى جنسه ، ومثل للأول بالسكر فى تحريم الخمر حيث يلحق به النبيذ ، ومثل للثانى بالأخوة من الأب والأم تقتضى التقدم فى الميراث فيقاس عليه فى النكاح ؛ فالأخوة نوع واحد فى الموضعين ، وولاية النكاح غير ولاية الإرث ، ولكن بينهما مجانسة حيث يجمعهما مطلق الولاية . ومثل للثالث بالمشقة التى يعلل بها إسقاط قضاء الصلاة عن الحائض ؛ فإن هذا الوصف لم يعتبر عينه لا فى عين الحكم ولا فى جنسه ولكن اعتبر جنسها وهو المشقة فى السفر

فى نوع الحكم وهو إسقاط الركعتين ، ويجمع الكل جنس واحد هو مطلق المشقة ومطلق الإسقاط . ومثل للرابع بتعليل الأحكام بالحِكم التى لا يشهد لها أصول معينة ، مثل أن عليا رضى الله عنه أقام الشرب مقام القذف ، إقامة لمظنة الشيء مقامه قياسا على إقامة الخلوة بالمرأة مقام وطئها فى الحرمة . ثم قال : وأما المناسب الذى علم أن الشرع ألغاه فهو غير معتبر أصلا . وأما الثالث الذى لا يعلم أن الشرع ألغاه أو اعتبره فذلك الذى يكون وصفا أخص من كونه وصفا مصلحيا . وهذا القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة . ثم قسم الوصف باعتبار الملاءمة وشهادة الأصل المعين إلى أربعة أقسام كالغزالى ، إلا أنه زاد التمثيل ، فقال :

أحدها : ملائم شهد له أصل معين ، وهو الذى أثر نوعه فى نوع الحكم ، أو أثر جنسه فى جنس الحكم ، وهو متفق على قبوله بين القائسين كقياس المثقل على الجارح .

وثانيها : مناسب لايلائم ولا يشهد له أصل معين ، فهذا مردود بالإجماع ، ومثل له بحرمان القاتل لو لم يرد فيه نص .

وثالثها : مناسب ملائم لا يشهد له أصل معين بالاعتبار ، وهو الذى اعتبر جنسه فى جنس الحكم ولم يوجد له أصل معين يدل على اعتبار نوعه فى نوعه . وهذا هو المصالح المرسلة .

ورابعها : مناسب شهد له أصل معين ولكنه غير ملائم ، أى شهد نوعه لنوعه لكن لم يشهد جنسه لجنسه كمعنى الإسكار فانه يناسب تحريم تناول المسكر صيانة للعقل ، وقد شهد لهذا المعنى الخمر بالاعتبار لكن لم يشهد له سائر الأصول ، وهذا هو المسمى بالمناسب الغريب .

فقد جعل الفارق بين المقبول وغيره اعتبار الشارع له وعدم اعتباره كما فى التقسيم الأول ، والملاءمة وشهادة الأصل المعين وعدمهما كما فى التقسيم الثانى ، لكنه لم يفسر لنا الاعتبار : هل هو اعتباره بالنص على عليته أو الإجماع عليها ، أو بترتيب الحكم على وفقه حتى يكون التقسيم للمناسب مطلقا منصوصا عليه

أو غير منصوص على الاحتمال الأول، أو للمناسب الذى ثبتت عليته بمجرد المناسبة. وبعبارة أخرى للمناسب المستنبط على الاحتمال الثانى، وعبارته محتملة للأمرين.

طريقة الآمدى:

قال ماخلاصته: الوصف المناسب إما أن يكون معتبرا فى نظر الشارع أولا؛ فالأول إما أن يكون بنص أو إجماع أو بترتيب الحكم على وفقه فى صورة بنص أو إجماع، فإن كان معتبرا بنص أو إجماع فيسمى المؤثر، وإن كان اعتباره بترتيب الحكم على وفقه فى صورة فالذى تقتضيه القسمة العقلية تسعة أقسام؛ لأنه إما أن يكون معتبرا بخصوص وصفه أو بعموم وصفه أو بخصوصه وعمومه، والأول إما أن يكون معتبرا فى عين الحكم المعلل أو فى جنسه أو فى عينه وجنسه، والثانى والثالث كذلك؛ وإما أن لم يكن الوصف معتبرا فلا يخلو إما أن يظهر مع ذلك إلغاؤه أو لم يظهر منه ذلك. هذه جملة الأقسام، غير أن الواقع منها فى الشرع لا يزيد على خمسة.

الأول: أن يكون الشارع قد اعتبر خصوص الوصف فى خصوص الحكم وعموم الوصف فى عموم الحكم فى أصل آخر؛ وهذا القسم هو المعبر عنه بالملائم، وهو متفق عليه بين القائسين ومختلف فيما عداه. مثاله قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد بجامع القتل العمد العدوان، وقد ظهر تأثير عينه فى عين الحكم وهو وجوب القتل بالمحدد، وتأثير جنسه وهو الجناية على المحل المعصوم بالقود فى جنس القتل من حيث هو قصاص فى الأيدى.

والثانى: أن يكون الشارع قد اعتبر خصوص الوصف فى خصوص الحكم فقط من غير أن يظهر اعتبار عينه فى جنس ذلك الحكم فى أصل آخر متفق عليه، ولا جنسه فى عين ذلك الحكم، ولا جنسه فى جنسه، ولا دل على كونه علة نص ولا إجماع؛ وهذا هو المناسب الغريب، وهو مختلف فيه. ومثاله اعتبار الإسكار فى تحريم الخمر على تقدير عدم النص، ولم يظهر تأثير عينه فى جنس الحكم ولا جنسه فى عينه ولا جنسه، ولا إجماع على ذلك، فإن هذا الوصف يناسب تحريم النبيذ.

والثالث: أن يكون الشارع قد اعتبر جنس الوصف فى جنس الحكم

فقط من غير اعتبار عينه فى عينه ولا جنسه فى عينه ولا فى جنسه ولا دل عليه نص ولا إجماع ؛ وهذا من جنس المناسب الغريب المختلف فيه أيضا . مثاله اعتبار جنس المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر فى جنس التخفيف المتناول لإسقاط الصلاة وإسقاط الركعتين فقط .

والرابع : المناسب الذى لم يشهد له أصل من أصول الشريعة بالاعتبار بطريق من الطرق المذكورة ، ولا ظهر إلغاؤه فى صورة . ويسمى المناسب المرسل . مثاله تترس الكفار بالمسلمين ، وهو مختلف فيه .

والخامس : المناسب الذى لم يشهد له أصل من اصول الشريعة بالاعتبار بوجه من الوجوه السابقة وظهر مع ذلك إلغاؤه وإعراض الشارع عنه فى صورة ؛ وهذا متفق على رده . ومثاله فتوى يحي بن يحي بإيجاب شهرين فى كفارة الملك الذى جامع عمدا فى نهار رمضان .

فقد بيّن مواضع الاتفاق والاختلاف مع بيان الاعتبار المراد فى العلة المستنبطة ، وهو ما يكون بترتيب الحكم على وفق الوصف . وأما ما يكون بالنص أو الإجماع فهو المؤثر وليس مما نحن فيه .

طريقة ابن الحاجب :

قسم المناسب الى أربعة أقسام : مؤثر ، وملائم ، ومرسل ، وغريب . ووجه الحصر أن المناسب إما معتبر شرعا أو لا ؛ الثانى المرسل ؛ والأول إما معتبر بالنص أو الإجماع على علية عينه فى عين الحكم ، أو بترتيب الحكم على وفقه ، على معنى ثبوت الحكم معه فى محل آخر بدون نص على أنه علة لهذا الحكم . والأول هو المؤثر . والثانى إن ثبت مع هذا الترتيب اعتبار الشارع عينه فى جنس الحكم أو جنسه فى عين الحكم أو فى جنسه بنص أو إجماع فهو الملائم ؛ وإن لم يثبت مع هذا الترتب ذلك الاعتبار فهو الغريب . ثم المرسل إما أن يثبت إلغاؤه بترتيب الحكم على ضده أو لا . والثانى إما أن يثبت [1] اعتبار

---

(١) قد يقال كيف يتصور اعتبار العين فى الجنس أو الجنس فى العين أو الجنس فى الجنس فيما لم يعتبر شرعا أصلا ، وهل هذا الا تهافت ؟ ! والجواب كما قال السعد فى التلويح أن معنى الاعتبار شرعا عند الأطلاق هو اعتبار عين الوصف فى عين الحكم فلا تناقض .

الشارع عينه فى جنس الحكم أو جنسه فى جنسه أو فى عينه بنص أو إجماع أو لا ؛ فإن ثبت فهو محل خلاف ، ويسمى ملائم المرسل ، وإلا فردود بالاتفاق .

فتحصل من هذا أن مجموع الأقسام عشرة : واحد مؤثر ، وثلاثة ملائم ، وواحد غريب ، وخمسة مرسل ؛ منها ثلاثة ملائم ، وواحد غريب ، وواحد معلوم الإلغاء. وقد صرح برد معلوم الإلغاء وغريب المرسل بالاتفاق ، وأن ملائم المرسل محل خلاف . والغزالى قبله بشروط . ولم يصرح فى المعتبر بأقسامه بشيء ، وهو بأقسامه محل وفاق ماعدا الغريب ، فقد حكى الغزالى وغيره الخلاف فيه . وهو فى هذا التقسيم قد قسم المناسب مطلقا بصرف النظر عن كونه منصوصا أو مجمعا عليه أو مستنبطا ، ومراده استيفاء الأقسام . ثم بين أن الاعتبار أنواع : (١) اعتبار عين الوصف فى عين الحكم بالنص على عليته أو الإجماع كذلك ، وهذا يخرج العلة عن كونها مستنبطة . (٢) اعتبار لعين الوصف فى عين الحكم لا بتنصيص ولا إيماء على العلية ولكن بترتيب الحكم عليه فى محل آخر . (٣) اعتبار لعين الوصف فى جنس الحكم أو لجنسه فى جنس الحكم أو فى عينه بنص أو إجماع . وهذان فى المستنبطة ، فإن اجتمعا كان الوصف مناسبا ملائما مقبولا بالاتفاق ، وإن انفرد أحدهما دون الآخر كان المناسب محل خلاف ، فإن وجد الترتيب فقط كان الوصف مناسبا غريبا ، وإن وجد الثانى كان مرسلا ملائما ، وإن انعدما كان الوصف مردودا بالاتفاق سواء رتب الشارع الحكم على ضده أو لا ، يعنى سواء صرح بإلغائه أو لا .

بقى لنا فى هذا التقسيم نظر ، وهو أنه جعل المرسل شاملا للمردود الملغى والمختلف فيه ، مع أن لفظة الإرسال تنبيء عن عدم الإلغاء ، كما تنبيء عن عدم الاعتبار . وقد لاحظ غيره هذا المعنى عند التقسيم الى ماثبت اعتباره وما ثبت إلغاؤه ومرسل مسكوت عن اعتباره وإلغائه . فكيف يخالف القوم فى اصطلاحهم ! وما وجه هذه التسمية عنده ؟ .

قد يجاب بأنه أراد بالإرسال الإرسال عن قيد الاعتبار فقط ، صارفا النظر عن كونه مقيدا بالإلغاء أولا ، وتلك عادة العلماء من جميع الطوائف عند

تقسيمهم لأى شيء ، يقولون : هـذا الشيء إما أن يكون كذا أولا ، والثانى إما أن يكون كذا أولا ، ويسمون مدلول النفى فى « أولا » مرسلا . والخطب سهل مادام لم يخالف فى المعنى ، فما جعله غيره معلوم الإلغاء مقابلا للمرسل وجعله هو قسما من المرسل اتفق معهم على رده . وتلك أسماء اصطلاحية الغرض منها تمييز الأقسام المقبولة من غيرها ، وليست أسماء شرعية حتى يقال إنه خالفها . ولكن يعكر على هذا التفسير تقسيمه المرسل الى ماثبت إلغاؤه والى ما لم يثبت ذلك فيه ، والثانى الى ما ثبت اعتبار الشارع له أولا .

فالأولى أن نقول فى الجواب : مراده بالإرسال الإرسال عن أصل معين وهو الذى لم يثبت الوصف المعلل به مع الحكم فى محل آخر . وحينئذ يصح التقسيم : تقسيم الذى له أصل معين الى ما ثبتت علية وصف الأصل فيه بالنص أو الإجماع أو باعتبار جنسه الخ ، وتقسيم الثانى الذى ليس أصل معين إلى ماثبت إلغاؤه والى مالم يثبت فيه ذلك ، والثانى الى ما اعتبر جنسه الخ والى مالم يعتبر .

يدل لما قلناه قول ابن الهمام فى هذا التقسيم على اصطلاح الشافعية : « المؤثر ما اعتبر عينه فى عين الحكم بنص أو إجماع ، والملائم ما ثبت معه فى الأصل مع ثبوت اعتبار عينه فى جنس الحكم بنص أو إجماع الخ ، والغريب ما لم يثبت سوى العين فى العين فى المحل ولا نص ولا إجماع على اعتبار عينه فى جنسه الخ ، فإن لم يثبت الوصف مع الحكم أصلا فالمرسل ، وينقسم الى كذا وكذا » . فانه قد عبر فى جانب الملائم بثبوت الوصف مع الحكم فى الأصل مع اعتباره بنوع من أنواع الاعتبار الثلاثة فى محل آخر غير الأصل المقيس عليه . وفى الغريب بمجرد ثبوت الوصف مع الحكم خاليا عن الاعتبار ، وفى المرسل بعدم الثبوت ، ومعناه عدم أصل مخصوص . وبهذا يندفع الاعتراض ، لولا أن التقسيم للمناسب بحسب اعتبار الشارع وعدمه لابحسب وجود الأصل المعين وعدمه . ويمكن الجواب بأنه لامانع من ذلك ، فإن الأقسام موجودة للمعتبر والملغى والمسكوت عنه ، ولكن فى طى التقسيم الى ماله أصل وما ليس له أصل . بل أقول : إن هذا أوضح فى التقسيم حيث بين المعتبر من غير المعتبر من كلا النوعين .

طريقة ابن السبكي :

وتتلخص — كما يؤخذ من جمع الجوامع وشرحه للجلال المحلى وبعض حواشيه وتقرير العلامة الشربيني — فى أن الوصف المناسب ينقسم من حيث اعتبار الشارع له الى أربعة أقسام : مؤثر وملائم وغريب ومرسل . ووجه الحصر أن الوصف إما أن يعلم اعتباره أولا . والأول إما أن يعتبر بنص أو إجماع على أنه علة أو بترتيب الحكم على وفقه ، فالأول هو المؤثر ، والثانى هو الملائم ، والذى لم يعلم اعتباره إن دل الدليل على إلغائه فهو الغريب وإلا فهوالمرسل. قال : والمؤثر والملائم متفق على التعليل بهما كما اتفق على منع التعليل بالغريب ، والمرسل مختلف فيه على أقوال .

تفصيل الأنواع بالتعريف والتمثيل :

المؤثر : هو ما ثبت بالنص أو الإجماع أنه علة . مثاله حديث مس الذكر ، وحديث : إنها من الطوافين عليكم والطوافات .

والملائم : هو ما ثبت اعتباره بترتيب الحكم على وفقه فى محل آخر بسبب اعتبار جنسه فى جنس الحكم أو فى عينه أو عينه فى جنس الحكم بنص أو إجماع . ومعنى هذا أن الدليل على اعتبار الشارع عين هذا الوصف علة لعين هذا الحكم هو ترتيب الحكم على وفقه بأن يثبت الحكم معه فى محل آخر ، لكن لانقول إنه اعتبره بالترتيب إلا إذا كان ذلك الاعتبار معلوما بسبب اعتباره بنص أو إجماع فى الجملة ؛ وبهذا يكون له أصل معين يشهد له بالاعتبار . توضيح ذلك بالمثال :

إذا قلنا ثبتت ولاية النكاح على الثيب الصغيرة قياسا على البكر الصغيرة بجامع الصغر ؛ فالصغر وصف مناسب يترتب على ترتيب الحكم عليه مصلحة لكن لم يثبت علية الصغر هنا لا بنص ولا إجماع بل ثبت بترتيب الحكم على وفقه فى البكر الصغيرة . وذلك لأن معنا محال ثلاثة : الأول نكاح البكر الصغيرة وهو الأصل ، والثانى نكاح الثيب الصغيرة وهو الفرع ، والثالث محل الجنس وهو المال . فالأول ثبت الحكم مع الوصف فيه لكن بدون نص ولا إجماع على العلية ، بل العلة مختلف فيها أهى الصغر أم البكارة أم هما معا ؟ . لكننا رجحنا علية الصغر لأنا وجدنا الشارع اعتبره فى موضع آخر فى جنس الحكم وهو ولاية المال بالإجماع . قد يقال : إن الإجماع على اعتباره فى ولاية المال وليس هذا جنسا .

والجواب : أن الإجماع على الأول إجماع على الثانى لأن جنسه داخل فى النوع ، فثبت لدينا علية الصغر باعتبار الشارع لها بالترتيب المتسبب عن اعتبار عينه فى جنس الحكم بالإجماع ، فيثبت الحكم هنا به ، ولولا اعتبار عينه فى جنس الحكم ما ترجح لنا ذلك ، وحينئذ يكون مجرد وجود الوصف مع الحكم فى محل آخر غير مفيد لاعتبار الشارع ، وهو ما سماه ابن الحاجب غريب المناسب .

والملائم ثلاثة أنواع : **الأول** : ما اعتبر فيه عين الوصف فى جنس الحكم كما فى المثال السابق :

والثانى : ما اعتبر فيه جنس الوصف فى جنس الحكم . ومثاله أن يقال : يجب القصاص فى القتل بالمثقل قياسا على القتل بالمحدد بجامع كونهما جناية عمد عدوان ؛ فإن هذا الوصف لم تثبت عليته بالنص ولا الإجماع بل بترتيب الحكم عليه فى محل آخر وهو القتل بالمحدد ولم ينص على أنه العلة وحده كما لم يجمع عليه ، بل يحتمل كونه علة وحده أو مع كونه بالمحدد ؛ لكنا وجدنا الشارع اعتبر جنسه وهو مطلق جناية العمد العدوان الشامل للجناية على النفس والأطراف والمال فى جنس الحكم وهو مطلق القصاص الشامل للقصاص فى النفس والقصاص فى الأطراف وغيرهما من القوى بالنص والإجماع ، لأن النص فى الجناية على الأطراف مطلق لم يقيد بمحدد ولا بغيره ، وكذلك الإجماع انعقد على أن الجناية على الأطراف موجبة للقصاص مطلقا سواء كان ذلك بمحدد أو بمثقل .

الثالث : ما اعتبر جنسه فى عين الحكم ، ومثاله أن يقال : الجمع جائز فى الحضر مع المطر على القول به قياسا على السفر بجامع الحرج . فالحكم رخصة الجمع وهو واحد ، والوصف الحرج وهو جنس يجمع الحاصل بالسفر وهو خوف الضلال والانقطاع ، وبالمطر وهو التأذى به ، وهما نوعان مختلفان وقد اعتبر جنس الحرج فى عينه رخصة الجمع بالنص والإجماع على اعتبار حرج السفر ولو فى الحج الذى يقول به أبو حنيفة رضى الله عنه .

والغريب : هو مالم يعلم اعتباره ودل الدليل على إلغائه كفتوى يحى بن يحى ؛ فان النص دل على اعتبار الإعتاق ابتداء لا فرق بين ملك وغيره . وسمى غريبا لبعده عن الاعتبار .

والمرسل : هو المناسب الذى لم يدل الدليل على اعتباره ولا إلغائه، وسمى مرسلا لإرساله أى إطلاقه عما يدل على واحد من الاعتبار والإلغاء، ويعبر عنه بالمصالح المرسلة، وفيه الخلاف.

وهذه الطريقة تخالف طريقة ابن الحاجب والآمدى فى عدهما من الأقسام المناسب الغريب: فالآمدى جعله قسمين : ما اعتبر فيه خصوص الوصف فى خصوص الحكم فقط من غير اعتبار عينه فى جنس الحكم ولا جنسه فى جنسه ولا فى عينه، وما اعتبر فيه جنس الوصف فى جنس الحكم فقط كذلك . وابن الحاجب جعله قسما واحدا وهو ما اعتبر فيه عين الوصف فى عين الحكم بالترتيب فقط. وتوافق طريقة الآمدى فى تقسيم غير المعتبر الى مرسل ومعلوم الإلغاء؛ وتخالف طريقة ابن الحاجب فى المرسل حيث جعله شاملا لمعلوم الإلغاء والغريب والملائم.

هذا وقد قال الشيخ الشربينى فى تقريره - مع زيادة توضيح - : إنه لا مخالفة بين المصنف وابن السبكى، وبين ابن الحاجب، كما توهم عبارة السعد فى حواشيه؛ لأن ابن الحاجب اعتبر فى ملائم المناسب الجنس القريب، وفى المرسل الجنس البعيد، فخرج غريب المناسب عن الملائم فى الأول، لأن المعتبر فى الغريب هو الجنس البعيد، وانقسم المرسل الى ملائم وغريب. وأما ابن السبكى فقد اعتبر فى الملائم الجنس البعيد فشمل الغريب عند ابن الحاجب، وفى المرسل الجنس القريب فلم يشمل إلا الملائم المختلف فيه.

وفى هذا نظر، لأن المناسب الغريب عند الآمدى وابن الحاجب من مواضع الخلاف، بخلاف الملائم عندهما فهو متفق على قبوله. وابن السبكى جعل الملائم محل وفاق، وهو وإن لم يصرح بذلك إلا أن تصريحه فى غير المعتبر الذى دل الدليل على إلغائه بالاتفاق على رده، وفى المرسل بحكاية الخلاف فيه وسكوته فى الملائم- يدل على أنه متفق على قبوله، ولو كان فيه خلاف لنبه عليه، فكيف يقال إن الملائم عنده وهو متفق عليه، يشمل الغريب عند غيره وهو مختلف فيه ؟!

مقارنة بين هذه الطرق

هذه جملة من طرائق القوم فى التقسيم ، وهى كما ترى مختلفة مضطربة ، كل يذهب فيها مذهبا يخاله صحيحا أضبط من غيره .

وفى هذا يقول التاج فى تكملة الإبهاج - كما نقله الشيخ بخيت عنه : وعبارات المصنفين فى التعبير عن هذه الأقسام مضطربة ، والأمر فيه قريب ، لكونه أمرا اصطلاحيا . ويقول صاحب المسلم بعد اختياره تقسيما : وهذا ما عولنا عليه مما فى كتب الشافعية ، وقد اختلفوا اختلافا كثيرا .

وغرض هؤلاء العلماء من تلك التقسيمات هو محاولة ضبط الأقسام ليعرف منها المقبول من غيره ، وإن كان الضبط فى ذاته عسيرا جدا كما قال الرازى عند تقسيمه : « ولا يمكن ضبط هذه الأقسام الكثيرة ، والله سبحانه أعلم بحقائقها » أو كما قال الغزالى : « إن ضبط هذا الجنس بالضوابط الكلية عسير ، بل للمجتهد فى كل مسألة ذوق خاص يختص بها ، فلنفوض ذلك الى رأى المجتهد » . وفى موضع آخر يقول : « وبالجملة اذا فتح باب القياس فالضبط بعده غير ممكن لكن يتبع الظن والظن على مراتب ، وأقواه المؤثر ، ودونه الملائم ، ودونه المناسب الذى لا يلائم ، وهو أيضا درجات يختلف باختلاف قوة المناسبة ، وربما يورث الظن لبعض المجتهدين فى بعض المواضع ، فلا يقطع ببطلانه ، ولا يمكن ضبط درجات المناسبة أصلا ، بل لكل مسألة ذوق خاص ينبغى أن ينظر فيه المجتهد » اهـ

واذا كان كذلك فطول الكلام فى المقارنة والترجيح لا يفيد ، وإنما المقصود من ذكرها ومقارنتها هو الوقوف على مواضع الوفاق والخلاف ، كى يكون الاستدلال للمتنازعين على هدى . فأقول وبالله أعتصم :

أجمعُ طريقة فى نظرى استوفت الأقسام كلها هى طريقة ابن الحاجب ؛ فلنجعلها أساسا ، وفيها ينص على أن المؤثر أى العلة التى ثبتت عليتها بنص أو إجماع متفق على قبولها . كما أن الملائم وهو الذى رتب الشارع الحكم عليه فى محل آخر واعتبر جنسه فى عينه و بالعكس أو جنسه فى جنسه بنص أو إجماع ، محل وفاق كذلك. ووافقه على هذا من سبقه : الغزالى والرازى والآمدى ، على خلاف فى عد أقسام الملائم .

وأما غريب المناسب فهو وإن لم يحك فيه خلافا ، إلا أن من سبقه حكوا فيه الخلاف . فالغزالى والرازى عبرا عنه بالمناسب الذى شهد له أصل معين من غير ملاءمة . ثم قالا : وهو فى محل الاجتهاد . والآمدى عبر عنه بما اعتبر الشارع فيه خصوص الوصف فى خصوص الحكم ، أو عمومه فى عمومه فقط ، من غير اعتبار عينه فى جنسه ، إلى آخر الأقسام ؛ وهو معنى نفى ملاءمة الوصف عند الغزالى والرازى ؛ ثم قال : وهو مختلف فيه ، وابن السبكى لم يعده .

وأما ما دل الدليل على إلغائه مع عدم اعتباره الذى جعله قسما من المرسل ، فقد حكى الاتفاق على رده ، ووافقه من سبقه ؛ وفيه يقول الرازى: وأما المناسب الذى علم أن الشارع ألغاه فهو غير معتبر أصلا ، ومن قبله الغزالى حكى الاتفاق كذلك ؛ وعبر عنه الآمدى بالمناسب الذى لم يشهد له أصل من أصول الشريعة بالاعتبار ، وظهر مع ذلك إلغاؤه ، وحكى الاتفاق على رده كذلك ؛ وابن السبكى عبر عنه بما لم يعتبر ، ودل الدليل على إلغائه ، وسماه غريبا .

وأما ملائم المرسل عنده ، فقد حكى فيه الخلاف ، والكل يوافقه على ذلك ، وهو الذى عبر عنه الغزالى والرازى بالمناسب الملائم الذى لم يشهد له أصل معين ؛ وهو المسمى بالمصالح المرسلة . والآمدى وابن السبكى عبرا عنه بالمناسب الذى لم يشهد له دليل بالاعتبار ولا بالإلغاء .

وأما غريب المرسل الذى عرّفه بأنه غير المعتبر ولم يدل دليل على إلغائه ، وحكى الاتفاق على رده ، فقد سبقه الغزالى والرازى إلى حكاية ذلك الاتفاق ، وإن لم يسمياه بذلك الاسم ، حيث قالا: الوصف المناسب الذى لا يشهد له أصل معين

ولا يلائم، مردود بالاتفاق. وأما الآمدى وابن السبكى، فلم يتعرضا له بذلك؛ وظاهر كلامهما فى المرسل المختلف فيه: أنه ما كان فيه اعتبار من الشارع. وهما وإن لم يقيدا المرسل هنا بذلك، فقد قيداه فى بحث المصالح المرسلة بأكثر من هذا.

قال الآمدى[1] فى بحث المصالح المرسلة: « اتفق الفقهاء من الشافعية والحنفية وغيرهم على امتناع التمسك به، وهو الحق، إلا ما نقل عن مالك رضى الله عنه، أنه يقول به مع إنكار أصحابه لذلك عنه، ولعل النقل إن صح عنه، فالأشبه أنه لم يقل بذلك فى كل مصلحة، بل فيما كان من المصالح الضرورية الكلية الحاصلة قطعا، لا فيما كان من المصالح غير الضرورى، ولا كلى، ولا وقوعه قطعى » اهـ وهذه العبارة، وإن كان مغاليا فيها، مخالفا بها المنقول عن الإمام مالك رضى الله عنه، إلا أنها تشير إلى أن المرسل الذى حكى فيه الخلاف هو المرسل المقيد، لا كل مرسل. وكذلك ابن السبكى فى هذا البحث، قيد هو وشارحه وأصحاب حواشيه محل الخلاف. فتلخص من هذا أن الخلاف منحصر فى موضعين:

الأول: المناسب الغريب، والثانى ملائم المرسل؛ وما عداهما فتفق عليه إما بالقبول أو بالرد، وحينئذ استدعى الأمر إلى عقد مسألتين:

المسألة الثالثة فى التعليل بالمناسب الغريب

مقدمة: يذكر الأصوليون فى هذا الموضع خلافا فى الإخالة، وبعبارة أخرى فى الوصف المخيل، وينسبون جواز التعليل به إلى الشافعية، والمنع إلى الحنفية.

وغرضنا فى هذه المقدمة البحث عن ذلك المخيل: هل يتفق مع المناسب الغريب فنجمل الكلام عليهما فى هذه المسألة، أو يختلفان فنفرد لكل منهما مسألة؟ فنقول:

أما الغريب: فقد سمعت ما فيه فى المسألة السابقة. ويتلخص ذلك فى أنه وصف مناسب فى محل الفرع المراد إثبات الحكم له قد وجد فى محل آخر أثبت

---

(١) الاحكام ج ٣ ص ١٣٨.

الشارع فيه حكما مع عدم نص أو إجماع على أن هذا الوصف بذاته علة لهذا الحكم ، كما لم يوجد اعتبار الشارع له بنوع من أنواع الاعتبار السابقة « الجنس في الجنس أو العين ، أو العين في الجنس » في محل ثالث بنص أو إجماع ، كقولنا في مطلق زوجته ثلاثا في مرض الموت : إنه فعل فعلا لغرض فاسد وهو الإضرار بالزوجة بحرمانها من الميراث فيعامل بنقيض مقصوده ، فهذا وصف مناسب يترتب على ترتيب الحكم عليه مصلحة هي منع تمادى الأزواج في ذلك الفعل « الطلاق في المرض » فرارا من الإرث الذى شرعه الله وجعله فريضة محكمة » ؛ ولم نجد نصا ولا إجماعا يدل على عليته ، وكل مالدينا أنا وجدنا هذا الحكم ، حكم به الشارع في محل فيه هذا الوصف ؛ وجدناه في قاتل مورثه ، حرمه الشارع من الإرث ؛ والعلة هناك محتملة أن تكون هي ذات القتل المنصوص عليه ، أو كونه فعلا محرما لغرض فاسد ؛ حرمه ليكف الناس عن القتل المنهى عنه ، فحصل عندنا ظن بأن هذا الوصف علة بسبب ذلك ، والكلام مفروض في أنه لا يوجد في هذا المحل وصف آخر يترجح كونه علة باعتبار الشارع إياه ، أما إذا وجد ما هو أقوى منه فلا التفات اليه ، لأن الكلام في القياس ولابد فيه من أصل ، فإن انعدم الأصل ولم يوجد إلا ذلك الوصف المناسب فيما يراد إثبات الحكم له ، خرج النزاع الى التعليل بالمرسل المغاير للقياس .

والخلاصة : أنه وصف مناسب ، ظن كونه علة لهذا الحكم في محل آخر ، بمجرد ترتيب الحكم عليه .

وأما المخيل : فاختلفت فيه عبارات الأصوليين من الحنفية وغيرهم ؛ أما غير الحنفية ، فقد سووا بينه وبين المناسب ، وبعبارة أخرى بين المناسبة والإخالة ؛ قال إمام الحرمين [1] في بحث تصحيح العلة : « ومما اعتمده المحققون وارتضاه الأستاذ أبو إسحاق إثبات علة الأصل بتقدير إخالته ، ومناسبته الحكم مع سلامته عن العوارض والمبطلات ، ومطابقة الأصول ؛ وعبر الأستاذ في تصانيفه بالاطراد والجريان ، ولم يعن الطرد المردود ، فإنه من أشد الناس على الطاردين ، ولكنه عرض بالإخالة وقرنه باشتراط الجريان ، وعنى بالجريان السلامة عن المبطلات » .

(١) البرهان صـ ٢٢٣

وقال ابن الحاجب : « الرابع : المناسبة والإخالة ، وتسمى تخريج المناط ، وهي تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة من ذاته لا بنص ولا غيره » اهـ .

وقال ابن السبكي في جمع الجوامع وشارحه المحلي : « المناسبة والإخالة ، سميت مناسبة الوصف بالإخالة ، لأن بها يخال أي يظن أن الوصف علة ، ويسمى استخراجها تخريج المناط ، وهو تعيين العلة بإبداء مناسبة بين الوصف المعين والحكم مع الاقتران بينهما والسلامة للمعين من القوادح في العلية ، ويتحقق استقلال الوصف المناسب في العلية بعدم ما سواه بالسبر ، لا بقول المستدل : بحثت فلم أجد غيره ، والأصل عدمه » اهـ . والبدخشي في شرحه على المنهاج قال مثل هذا . وقال صاحب إرشاد الفحول : « المناسبة ، ويعبر عنها بالإخالة وبالمصلحة وبرعاية المقاصد » اهـ .

فهذه النصوص ، صريحة في أن المناسبة والإخالة شيء واحد ، وأن الوصف المناسب هو المخيل ، وإن كانت جهة التسمية مختلفة في الواقع ؛ فالوصف يسمى مناسباً من جهة أنه يترتب على شرعية الحكم عليه مصلحة ، ويسمى مخيلا من جهة أنه يخال أي يظن أنه علة ؛ وبعبارة أوضح : المناسب والمخيل يتحدان في الماصدق ويختلفان في المفهوم ، لأن الإخالة هي ظن كون الوصف علة ، وهذا الظن يتحقق بالمناسبة ، لكن هؤلاء قد يكتفون بذكر أحدهما ، وقد يجمعون بينهما . ولقد قال الكمال ابن الهمام : « الإخالة إبداء المناسبة بين حكم الأصل والوصف بملاحظتهما ، ـ أي الوصف والحكم ـ سمي بها لأن بالمناسبة يخال ويظن علية الوصف للحكم ، فينتهض هذا الإبداء على الخصم المنكر للمناسبة بينهما ، لا المنكر للحكم ، لأن مجرد المناسبة لا توجب علية الوصف عند الحنفية » اهـ . هذا ما في كتب غير الحنفية .

وأما الحنفية فقد جعلوا الإخالة مرتبة فوق المناسبة ، حيث قالوا : « إن الوصف لا يكون علة بمجرد الطرد ، بل لابد من صلاحه وعدالته كالشاهد ، ويتحقق صلاحه بمناسبته وملاءمته ، أي موافقته للعلل المنقولة عن السلف ، وألا يكون نابياً عن الحكم . وهذا القدر متفق عليه بين الحنفية والشافعية ، وهو مجوز للعمل . وأما عدالته فتتحقق عندنا بالتأثير ، وعند الشافعية بالإخالة . قالوا : والعدالة توجب العمل .

فإذا كان مرادهم من لا إيجاب العمل إلزام المناظر لإيجابه على المجتهد في حق نفسه كما حققناه مرادا لهم عند الكلام على شرط التأثير ، كانت المناسبة كافية في إفادة العلية في حق الناظر ، ومعنى الإخالة : إبداء المناسبة وإظهارها ، كما قال الكمال . وينحصر نزاع الحنفية في أن المناسبة إذا أظهرها المناظر ، تلزم مناظره الذي عبروا عنه بوجوب العمل أولا . الشافعية : نعم ، والحنفية : لا ، إلا إذا أثبت التأثير الذي هو اعتبار الشارع بأحد أنواعه السابقة .

هذا هو الذي يؤخذ من كلام أبي زيد الدبوسي ، وفخر الإسلام ، ومن تبعهما ، إذا استثنيا صدر الشريعة ، وصاحب المرآة ، لأنهما جعلا الملاءمة شرطا في المناسبة المجوِّزة للعمل ، وفسرا الملاءمة بأنها اعتبار الشارع لجنس الوصف في جنس الحكم البعيد ، وحينئذ يبقى نزاعهما في إفادة مجرد المناسبة العلية ؛ فإذا نسب إلى الحنفية نفي العمل بالمناسبة في تصحيح العلة ، لا تصدق هذه النسبة إلا في حق صدر الشريعة ومن وافقه ؛ أما غيره ممن سبقه ، فلا تصح هذه النسبة في حقهم بعد ما صرحوا بأن المناسبة ، التي هي الملاءمة ، تجوِّز العمل ، لأن تجويز العمل يتبع صحة العلة ؛ وهنا يبطل ما استدلوا به على بطلان الإخالة في ذاتها ، وأنها لا تفيد العلية أصلا ، كما نبهنا عليه من قبل .

إذا تمهد هذا نقول : بالموازنة بين الإخالة التي حكوا الخلاف فيها ، وبين المناسبة المجردة التي عبر عنها بعضهم بالمناسب الغريب ، وجدناهما غير مختلفين ، لأن المناسب المعتبر من الشارع مقبول بالاتفاق ؛ وليس وراء هذا من أقسام المناسب إلا المناسب الغريب ، وفيه مجرد المناسبة ؛ ومجرد ثبوت الحكم معه في محل آخر لا يحقق اعتبار الشارع ، وتسميتهم إياه اعتباراً تسامح ، لأن معنى الاعتبار عند الإطلاق لا يصدق إلا على اعتبار الشارع الوصف علة بأنواعه المتقدمة ؛ وأين هذا مما نحن فيه ؟ فأصبح الكلام منحصراً في موضع واحد ، وهو : هل المناسبة المخيلة تكفي في الحكم بالعلية أولا ؟ عبر عن هذا بالمناسب الغريب أولا ؟ .

الاستدلال للمتخالفين

استدل النافون بأدلة ، فقالوا : أولا : إن الإخالة لا تنفك عن المعارضة ، إذ المستدل يقول : عرضت هذا الوصف على عقلى فقبله ، فيعارضه الخصم بقوله : عرضته على عقلى فلم يقبله ، وقبول عقلك إياه لا يكون ملزما لى ، لأننى غير مكلف إلا بما يغلب على ظنى ، وهذا مثل التحرى فى أمر القبلة ، فإن الشخص إذا تحرى وغلب على ظنه أنها فى هذه الجهة ، لايلزم غيره أن يصلى إليها ، مالم يغلب على ظنه ذلك . وهذا الدليل يفيد أن الخلاف فى نفى الحجية بالنسبة إلى الغير ، لانفى الحجية مطلقا ، وهو الذى حققناه مرادا للحنفية فى اشتراط التأثير ؛ ويرد عليه أن هذه المعارضة إنما تكون فى المدعى مناسبته إجمالا ، بأن يقول المستدل : هذا وصف مناسب ، أو قبله عقلى ، ويقتصر على ذلك ؛ وأما المفصلة ، بأن يقول : هذا مناسب لأنه يترتب عليه مصلحة كذا ، كقوله فى الإسكار : إنه يزيل العقل ، وهى مفسدة ، فيناسب شرع تحريم المسكر ، والزجر عنه بالحد ، ليحصل مصلحة حفظ العقل ، فلا يمكن لعاقل إنكارها ، لأنه حينئذ يكابر عقله ، فلا تسمع معارضته .

وثانيا : إن الإخالة مجرد ظن ، والظن لا يغنى من الحق شيئا ، كما صرح القرآن بذلك ، فيكون مثل الإلهام ، وهو لا يصلح حجة ؛ ولأنه خفى لا يطلع عليه غيره ، فلا يكون حجة على الغير .

وهذا الدليل يفيد أن النزاع فى نفى حجيتها مطلقا ، بالنسبة للناظر والمناظر بعد تسليم الظن ، ونفى اعتباره .

والجواب : أن قولهم مجرد ظن ، مسلم ، وهو قدر متفق عليه ، ولكن أصحاب القول بالمناسبة يقولون : إنه ظن قوى ظاهر ، وحينئذ يغنى من الحق شيئا لو سُلم أن الآية واردة فى مثل هذا ؛ أما وأنها واردة فى العقائد ، فلا وجه للتمسك بها فى غير محلها ؛ وأما كونه مثل الإلهام ، فلا يضر ، لأن بعضهم يقول بحجيته ، ولو سلم النفى فالفرق واضح ، وهو أن الإلهام وقوع شىء فى العقل ، لا يمكن تصحيحه بدليل ، بخلاف المناسبة ، ودعوى الخفاء ممنوعة ، لأنه يمكن إزالته ببيان المصلحة المجلوبة ، أو المفسدة المدفوعة .

وثالثا : إن القول بعلية هذا الوصف تحكم محض ، والتحكم باطل ، أما أنه تحكم، فلأن العلة كما تحتمل أن تكون هى هذا الوصف ، تحتمل أن تكون غيره، كما يحتمل أن يكون الحكم تعبدا لا علة له ؛ وأما أن التحكم باطل ، فلأنه قول بلا دليل ، وترجيح بلا مرجح ؛ وهذا مجمع على بطلانه .

والجواب : أنا نسلم هذه الاحتمالات ، ولكنا نقول بمرجوحيتها ؛ أما أنه تعبد فلعدم الدليل الدال عليه، لأن الأصل فى النصوص التعليل ؛ فإذا كان مذهب المستدل أن الأصل فى النصوص التعليل مالم يقم دليل يدل على أن هذا النص بخصوصه غير معلل ، فلا يسلم له نفى كون محل النزاع غير معلل إلا بإقامة الدليل على مدعاه ، فإن أقامه سلمناه وكففنا عن التعليل وخرج هذا عن موضوع النزاع ؛ أما مجرد دعوى الاحتمال فلا تفيد فى مقام الحجاج ؛ وإن لم يُقِم الدليل على ذلك يلزمه تسليم أنه معلل، لأن الأصل فيها ذلك ؛ وإن لم يعترف بذلك الأصل فقد قامت الأدلة على صحته ، فيلزمه القول بمقتضى الدليل . على أن الفاصل فى هذه المسألة هو الواقع فى الشريعة ؛ فإن الأحكام التعبدية فيها قليلة بالنسبة لغيرها . وأما أنه يحتمل أن تكون العلة غير هذا ، فضعيف أيضا ، لأن ذلك الغير لا يخلو أن يكون غير مناسب ، أو من المناسب الذى اعتبره الشارع ؛ أما الأول فلا يجوز التعليل به ، بالاتفاق بيننا وبينكم ؛ وأما الثانى ففرض الكلام أنه غير موجود ، لأن القائلين بالمناسبة شرطوا عدم وجود ما هو أقوى منه بالسبر ، لا بمجرد قول المستدل : بحثت فلم أجد غيره . كما صرح بذلك ابن السبكى فى جمع الجوامع وشارحه المحلى . والسبر وإن كان غير قاطع ، إلا أنه نافع فيما نحن فيه حيث نطلب الظن فقط ؛ على أنه لو فتح هـذا الباب ـ باب احتمال أن العلة غير هـذا ـ لم يستقم قياس أصلا ، فإنه يقال فى العلة المؤثرة : لعل هناك فارقا لم نطلع عليه ، أو لعل فى المحل علة أخرى تعارض هـذه ؛ وهكذا بقية الأقيسة .

ورابعا : إن المناسبة وإن كانت مفيدة للظن، لكنها لا تستلزم وضع الشارع علية هذا الوصف الذى قامت به ، لتخلف الوضع فى كثير من الأوصاف المناسبة كما فى معلوم الإلغاء ، مثل الصنائع الشاقة فإنها تناسب التخفيف بالقصر والجمع للصلاة ، ولكن الشارع أهدر المناسب ، ولم يعتبره، فعلم لنا أن مجرد المناسبة لا تصلح

دليلا للعلية، وإلا لما ألغاها الشارع فى مثل هذا، بل لابد من اعتباره بدليل آخر بعد المناسبة، وهذا الدليل يفيد نفى حجيتها مطلقا للناظر والمناظر. وإيراد بعض الحنفية له لا يستقيم ومذهبهم بعد أن جوزوا العمل قبل ظهور التأثير، وهو دليل على أنه معتبر بمجرد المناسبة.

والحق أن هذا الدليل مبنى على أن التأثير شرط فى صحة العلة، وقد علمت ما فيه فيما سبق. وأما مناقشة الدليل فى ذاته، بصرف النظر عن مذهب قائله، فيقال فيه: إن قوله إن الشارع ألغى كثيرا من الأوصاف المناسبة، وهو دليل عدم دلالة المناسبة على العلية، وإلا لما ألغاها - غير مفيد، لأن الإلغاء لم يكن لأنه مناسب، بل لوجود ما يعارضه من مفسدة. على أن الشارع اعتبر البعض، وألغى البعض، لكن ما اعتبره أكثر مما ألغاه؛ يقر بذلك من تتبع مواضع المناسبات فى الشريعة، فإذا وجد وصف لم يثبت فيه اعتبار ولا إلغاء، كان الظاهر إلحاقه بالأعم الأغلب، دون القليل النادر، لأن أحكام الله مشروعة لمصالح العباد، فمن أهدر ما يحصلها فقد ناقض مقصود الشارع.

تلك أدلة النافين، وما ورد عليها، وهى كما ترى أصبحت لا تثبت المدعى لضعفها الظاهر؛ ولولا ما يقال: إن بطلان الدليل لا يستلزم بطلان المدلول لاحتمال وجود دليل آخر، لكنا اكتفينا فى صحة القول الآخر بهذا الإبطال، وبما تقدم من أن أحكام الله سبحانه معللة بالمصالح، إذ الفرض أنهما نقيضان لا ثالث لهما، وارتفاع أحدهما يستلزم ثبوت الآخر؛ وهذه الشبهة هى التى تحملنا على سوق أدلة المثبتين.

والذى رأيته من أدلتهم، تتوقف دلالته على أمرين: الأول: أن الأحكام مشروعة لمصالح العباد؛ والثانى: أن الأحكام التى وردت غير منصوص على عللها لابد لها من علة، يعنى أن الأصل فيها التعليل. أما الأول فقد عرفت ما فيه فيما تقدم، وأما الثانى فقال فيه الآمدى: إن التعبد خلاف الأصل لوجهين: الأول أن الغالب فى الأحكام التعقل دون التعبد، والثانى: أنه إذا كان معقول المعنى، كان الحكم أقرب إلى الانقياد، وأدعى إلى القبول، فإن الانقياد الى المعقول المألوف أقرب مما ليس كذلك.

وأنت ترى أن الدليل الأول هو عين المدعى، إلا إذا كان مراده أن الواقع

فى الشريعة يؤيد هذا القول بالاستقراء، حيث إن الأحكام التعبدية بالنسبة لغيرها قليلة، فمن ادعى فى حكم أنه تعبدى فعليه إثبات ذلك بالدليل، وإلا كان مجرد دعوى.

وإليك أدلة القائلين بأن المناسبة تفيد العلية، ويصححون العمل بالمناسب الغريب :

قالوا أولا : إنا إذا رأينا شخصا قابل الإحسان بالإحسان والإساءة بالإساءة، مع أنه لم يعهد من حاله قبل ذلك شىء فيما يرجع الى المكافأة وعدمها ـ غلب على الظن علية ما رتب الحكم عليه ؛ والذى يؤيد ذلك أنه لا يخلو إما أن يكون الحكم قد ثبت لعلة أو لا لعلة ؛ فإن كان لا لعلة، فهو بعيد لامتناع خلو الأحكام عن العلل، وإن كان لعلة ؛فإما أن يكون لما لم يظهر، أو لما ظهر ؛ الأول يلزم منه التعبد، وهو بعيد، لما سبق من أدلة بطلان التعبد : والثانى هو المطلوب. ذكر هذا الدليل الآمدى ؛ ولما اعترض عليه بالفرق بين هذه الصورة، وبين ما نحن فيه من غريب المناسب، بأن الأولى من قبيل الملائم المتفق على قبوله، لأن عادة العقلاء مقابلة الإحسان بالإحسان، والإساءة بالإساءة، أجاب بأن فرض الكلام فى شخص لم يعهد من حاله قبل ذلك الفعل موافقة ولا مخالفة، فلا يكون من الملائم المتفق عليه، ولا من الملغى، ومع ذلك فإن التعليل يظهر من فعله لكل عاقل، نظراً إلى أن الغالب إنما هو غلبة طبيعة المكافأة بالإحسان والانتقام فى حق العاقل، كما أن الغالب من الشارع اعتبار المناسبات، دون إلغائها.

وثانيا: بأنه لو لم تكن المناسبة مفيدة لعلية الوصف ظنا، لم تكن الأحكام مشروعة لمصالح العباد، لكن التالى باطل، فبطل المقدم وثبت نقيضه وهو المطلوب.

أما الملازمة، فلأن معنى المناسبة كون الوصف بحيث يترتب على شرعية الحكم عليه مصلحة مقصودة للشارع، فلو كانت المناسبة غير مفيدة للعلية، لكانت هذه المصلحة المترتبة غير مقصودة للشارع، ولا فرق بين مصلحة ومصلحة، فتكون الأحكام كلها غير مشروعة للمصالح. وأما بطلان التالى فدل عليه الاستقراء، وهو أنا استقرينا أحكام الشرع فوجدناها تترتب عليها المصالح، وهذا لا يكون بطريق الاتفاق، إذ الاتفاق إنما يكون فى حكم أو حكمين أو أحكام معدودة، لا فى المجموع، فعلمنا أنها مقصودة للشارع.

وأيضا دل النص والإجماع على ذلك؛ أما النصوص فهى كثيرة : منها قوله تعالى: « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين »، أخبر المولى جل وعلا أن إرسال الرسول صلى الله عليه وسلم رحمة، ولا يكون رحمة إلا يكون ما أرسل به من الأحكام محصلا لمصالحهم، دافعا عنهم المفاسد؛ وخلوه عن هذا لا رحمة فيه، بل يكون محض تعب ونصب. ومنها حديث « لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام ». وأما الإجماع فقد حكاه غير واحد من الأصوليين. وقول ابن السبكى: إن دعوى الإجماع باطلة لأن المتكلمين لم يقولوا بالتعليل، وكيف ينعقد إجماع مع خلافهم؟ لا يضر فى حكاية الإجماع، لأن الذى أنكره المتكلمون هو كون هذه المصالح عللا غائية باعثة للشارع على شرعية الأحكام؛ أما أنها تترتب على الأحكام مقصودة للشارع فقد اعترف به محققوهم، وأرجعوا كلام جمهورهم اليه ـ كما تقدم فى هذه الخلافية.

والخلاصة: أنه بعد ما ثبت أن الأحكام مشروعة لمصالح العباد، وأن الغالب فى الأحكام التعليل، فاذا نص الشارع على حكم ولم ينص على علته، ووجدنا فى محل الحكم وصفا مناسبا، ولم يظهر لنا غيره، ولم يقم دليل على أن هذا حكم تعبدى ـ غلب على ظننا أن هذا الوصف علة، والذى حصل هذا الظن هو مجرد المناسبة، وحينئذ صح القول بأن المناسبة تفيد العلية. على أن عمل الصحابة بمجرد المناسبة فى كثير من التعليلات المنقولة عنهم نقلا مستفيضا، وعدم طلبهم أو طلب واحد منهم دليلا يدل على اعتبار خصوص كل علة ـ يؤيد ما ذهبنا اليه، وكفى بعملهم حجة. فمن أنكر ذلك وادعى غيره فعليه بالدليل، ولا نكتفى منه بمجرد الادعاء. وأنا أطلب ممن يدعى ذلك مثلا تفيد ـ تصريحا أو إشارة ـ أن أحدا من الصحابة عند تعليله بمناسب، طلب شاهدا خاصا بالاعتبار، ولن يجد الى ذلك سبيلا بعد ما أوردته من تعليلاتهم، وأنهم كانوا ينظرون الى المصلحة المترتبة على الفعل أو المفسدة، ثم يحكمون بما يناسب ذلك، إباحة، أو منعا، وكل ما علم من موقفهم إزاء المصلحة والعمل بها، ألا تكون مجافية للشريعة، ولا مصادمة للأصول القطعية؛ وإن ظهرت فى بعض الأحيان مخالفة لبعض النصوص الجزئية، كما رأيت. وهذا فى الواقع ليس من المخالفة فى شىء، لأن الأدلة الكثيرة المثبتة لاعتبار الشريعة للمصلحة ترجح على هذه النصوص الجزئية.

بقى علينا نسبة الأقوال لأصحابها ـ: قد عرفت موقف الحنفية فيما سبق، وأن

حقيقة رأيهم أن المناسبة تجوز العمل ، وأن اشتراط التأثير ليس إلا لإلزام الخصم فقط ، ودعوى أن مذهبهم عدم إفادة المناسبة للعلية ، غير صحيح . هذا إذا استثنينا صدر الشريعة ومن تبعه ؛ وأنت إذا علمت أن المناسبة عند غيرهم هي كون الوصف بحيث يترتب على شرعية الحكم معه مصلحة مقصودة للشارع ، وأن الكل معترف بأن الأحكام مشروعة للمصالح ، وأن المناسبة تورث الظن ، وأن الظن حاصل للمجتهد ، حكمت بأن الحنفية ، بعد تسليم هذا كله ، لا يمكنهم إنكار إفادة المناسبة للعلية في هذه الدائرة الضيقة ، علية الوصف المناسب الذي لم يقم الدليل على إلغائه ، ولا اعتباره ، ودلنا السبر على أنه لا يوجد مناسب غيره أقوى منه في هذا المحل ، مع أنه سالم من القوادح » ؛ وأن هذا يكفي المجتهد في حق نفسه ، وأنه يلزم المناظر أيضا ، إذا بينت له المناسبة ؛ وأن تسمية هذا إخالة لا يمنع من قبوله ، لأنها ليست بمجرد وهم وخيال ، كما ينبيء ظاهر اللفظ ، وأن عمل إمامهم بالشبه ، كما تقدم عنه . دليل قاطع على أن المناسب يجب العمل به عنده .

ومن الغريب أنهم بينا ينكرون العمل بالمناسب الحقيق ، إذ ينسب لهم الشافعية العمل بما هو دون ذلك من الطرد والشبه والمناسب الإقناعي ، وهو الذي تبدو مناسبته بادىء الرأي ثم تزول بالتأمل . فهذا إمام الحرمين ، يقول في برهانه ، بعد أن عرف الطرد بأنه الذي لا يناسب الحكم ، ولا يشعر به : « وذهب طوائف من أصحاب أبي حنيفة إلى أنه حجة من حجج الله ، إذا سلم من الانتقاض ، وجرى على الاطراد ؛ وذهب الكرخي إلى أن التعلق به مقبول جدلا ، ولا يسوغ التعويل عليه عملا ولا فتوى » . والغزالي ينسب في المستصفى القول بالشبه لأبي حنيفة ، ناقلا بعض الفروع التي تفيد ذلك ، وقد تقدم . والتاج السبكي يقول في تكملة الابهاج – كما نقله الشيخ بخيت عنه – بعد أن اعترض على الرازي في نسبة القول بالإقناعي إلى الشافعي : « نعم مثال ذلك استدلال الحنفية على قولهم : إذا باع عبدا من عبدين أو ثلاثة ، يصح ، والغرر القليل تدعو اليه الحاجة ، فأشبه خيار الثلاث ، فإن الرؤساء لا يحضرون السوق ، لاختيار المبيع ، فيشتري الوكيل واحداً من ثلاثة ، ويختار الموكل ما يريد ، فهذا وإن تخيلت مناسبته فعند التأمل يظهر أنه غير مناسب ، لأنا

نقول : لا حاجة إلى ذلك ، لأنه يمكنه أن يشترى ثلاثة فى ثلاثة عقود ، ويشترط الخيار ، فيختار منها ما يريد ، اهـ

وأما الشافعية فاعترفوا بها فى كتبهم ، ومثلهم المالكية ، وكذلك الحنابلة ، كما نسبه صاحب فواتح الرحموت اليهم .

هذا ولا يعكر على نسبة القول بالمناسبة للشافعية ، قول بعضهم ، كالبيضاوى فى منهاجه : « والمناسبة تفيد العلية إذا اعتبرها الشارع فيه » الخ . لأنهم يسمون مجرد ترتب الحكم على الوصف فى محل ، اعتبارا وإن لم ينص على العلية ، كما سبق ، فلا تناقض فى كلامهم ، والله أعلم .

المسألة الرابعة فى المناسب المرسل

تقدم تعريف المرسل ، وهو : المناسب الذى ليس له أصل معين يقاس عليه . وهذا لا يكون إلا فى حادثة لم يرد فيها حكم خاص ، فينظر المجتهد فيها ابتداء ليثبت لها حكما ، فيعلل بوصف مناسب لم يوجد فى محل رتب الشارع عليه حكما ؛ وهذا الوصف إما أن يثبت إلغاؤه بدليل أو لا ؛ فإن دل الدليل على إلغائه رد بالاتفاق ، وإن لم يدل دليل على إلغائه ، فإما أن يثبت اعتبار الشارع لجنس هذا الوصف فى جنس هذا الحكم ، أو فى عينه ، أو عينه فى جنسه ، أو لا ؛ والأول يسمى ملائم المرسل ، والثانى يسمى غريب المرسل . وقد صرح كثير من الأصوليين بأن الغريب منه مردود بالاتفاق ، كالغزالى والرازى وابن الحاجب والسعد ؛ ومن أطلق محل الخلاف هنا ولم يقيده بغير الغريب ، كالآمدى وابن السبكى ، فقد قيده فى مبحث آخر ، كما نقلناه عنه فيما تقدم .

ولكن صاحب المسلم حكى الخلاف فيه ، كما فى الملائم ، وأقام له أدلة خاصة ، ونسب القول به إلى الإمام مالك رضى الله عنه ؛ ولعله تبع إمام الحرمين فى هذه النسبة ؛ وقال شارحه : « إن إنكاره لا يتأتى ممن يقول بالإخالة ، إذ الإخالة تفيد العلية ههنا أيضا ، فافهم » اهـ

وعندى أن صدق أحد هذين القولين ، يتوقف على استقراء مسائل المرسل ، عند القائل به ، والنظر فيها : هل وجد بينها مرسل غريب أو لا ؟ فإن وجدناه ، كان

من محل الخلاف ، وإلا فالحكم عليه بالرد ماض بالاتفاق ؛ وذلك الاستقراء لم يثبت عندى الآن ؛ ومن أراده فعليه بفقه الإمام مالك رضى الله عنه ، حامل لواء القول بالمرسل من بين الأئمة ، أما إطلاق الحكم بالخلاف أو الوفاق لمجرد قول فلان أو فلان ، فليس من الصواب فى شىء . واحتمال أنه استقرأ فقال ما قال ، لا يزيد عن كونه مجرد احتمال من غير دليل ؛ وقد كان حسن الظن بالشيوخ يدعونا إلى قبول ما نسبوه لولا أنا وجدناهم كثيرا ما ادعوا الاستقراء من غير استقراء، والإجماع فى موضع الخلاف ؛ ولو فرضنا وجود استقراء كهذا فالمتخالفون لا ينقطع بينهم نزاع ، فهذا يدعى اعتبار الجنس والخروج عن دائرة الغريب ، وذاك يعارضه بعدم الاعتبار ، وتصبح المسألة بعد هذا موكولة إلى اختلاف الأنظار .

وأكبر الظن عندى أن هذا النوع من المرسل لا يوجد فى كلام الأئمة ، بعد أن عرفنا أنه المناسب الذى ليس له أصل معين ، ولم يثبت عن الشارع اعتبار جنسه ولو بعيدا ، وكيف يُتصور ذلك من مجتهد تأثر بجو الشريعة وخبر مصالحها ، ووقف على حقائقها ، معتقدا أن اجتهاده يوصله فى النهاية إلى ما يظن أنه حكم الله ، فى موضع اجتهاده ؟

ولا يليق بفقيه مطلقا أن ينسب الى الشارع ما يبدو لأول الأمر بُعده عن شرعه ، وإنما يليق هذا بواضعى القوانين ، فانهم ينظرون الى المصلحة فى ذاتها مجردة عن كونها منسوبة لأحد ؛ من أجل هذا غيّروا كثيرا تبعا لاختلاف الأحوال والأوقات والأشخاص فى كل شىء : وحينئذ يمكننا أن نقول : إن كل مصلحة عمل بها المجتهدون ، لا تعدم أن يكون لها جنس اعتبره الشارع ، والأجناس كثيرة تختلف قربا وبعدا ، وليس فى مقدور إنسان ضبطها مهما حاول . حتى يحكم على تلك المصلحة أنها خارجة عن اعتبار الشارع لجنسها ؛ فلو فرضنا وجود هذا النوع من المرسل ، فهو مردود بالاتفاق . ولعلك إذا نظرت فى أمثلتهم التى ذكروها للغريب تصدق ما قلناه ، وأنه لا وجود له ، وإلا لذكروا لنا مثالا واحدا من كلام الأئمة ، والأمثلة التى قالوها لا تخرج عن مثال فرضى ، وآخر غير صحيح ، أو ملاحظ فيه الاعتبار . ولا يهولنك التقسيم ، فإنه تقسيم عقلى فقط ، ولذلك أهمل ذكره فريق منهم كالآمدى وابن السبكى . وكلام صاحب المسلم غير مسلم ، وإلزام شارحه لمن

قبل الإخالة بقبوله بعيد عن الصواب ، لأن الفرق ظاهر بين النوعين ؛ فالشارع أثبت حكما فى محل غريب المناسب ، والظن إنما هو فى عليته ، بخلاف غريب المرسل فإن المحل خال من الحكم ، والمجتهد يحاول إثبات حكم له بناء على ما فيه من الوصف المناسب ، ليحصل مصلحة يظن قصد الشارع لها ، فإذا لم يكن الشارع اعتبر جنس هذا الوصف ، كان نابيا عن العلل الشرعية .

هـذا ما يتعلق بموضع النزاع وتحريره ، وأما الآراء فيه فثلاثة ، كما حكاها العلماء .

المذهب الأول : أنها صحيحة مقبولة ، معمول بها فى هذه الدائرة ؛ وهو مشهور مذهب الإمام مالك ، واختاره إمام الحرمين ونسبه الى الشافعى ، إلا أنه قيد المصلحة بأن تكون مشبهة بالمصالح المعتبرة شرعا وفاقا ، أو بالمصالح المستندة الى أحكام ثابتة الأصول ، قارة فى الشريعة ، كما نسبه الى جمهور الحنفية . وقريب من هذا ما قاله ابن برهان فى الوجيز ، ونسبه الى الشافعى : أنها إن كانت ملائمة لأصل كلى من أصول الشريعة ، أو لأصل جزئى ، جاز بناء الأحكام عليها ، وإلا فلا كما نقله الشوكانى عنه فى إرشاد الفحول ، وقال إنه الحق المختار . وبالتأمل فى موضع النزاع ، وهو المرسل الملائم الذى اعتبر الشارع جنسه فى جنس الحكم الى آخر الأنواع ، نجد تعبير إمام الحرمين بكونها شبيهة بالمصالح المعتبرة شرعا وفاقا الخ ، وتعبير ابن برهان بكونها ملائمة لأصل شرعى كلى أو جزئى ، مساويا لتعبير من عبر عنها بالتى اعتبر جنسها فى جنس الحكم .

وأما من صور مذهب الإمام مالك رضى الله عنه بأنه يعمل بها مطلقا ، وإن لم تلائم ، أو لم تشبه أصلا شرعيا ، فغير صحيح ، ولا يعقل صدور هذا عن إمام مجتهد ، كما قلناه فى بيان محل النزاع . وسيأتى توضيح لذلك عند مناقشة كلام إمام الحرمين فى باب المصلحة .

المذهب الثانى : أنها غير معتبرة ، ولا يصح التمسك بها مطلقا لاءمت أو لم تلائم ، وهو منسوب إلى الجمهور : وقال الآمدى فيه : إنه الحق الذى اتفق عليه الفقهاء . وقد سبقه إلى ذلك القاضى ومن تبعه الشارطون وجود أصل معين .

المذهب الثالث : التفصيل بين نوع ونوع ، فإذا كانت ضرورية قطعية كلية صح العمل بها وإلا ردت إلا إذا بلغت الحاجية مبلغ الضرورة ، وهو رأى الغزالى الذى صرح به فى المستصفى ، ومثل لها بما إذا تترس الكفار ببعض المسلمين ، فإذا رميناهم قتلنا مسلما من غير جريمة ، ولو تركنا الرمى لسلطنا الكفار على المسلمين يقتلونهم ويقتلون الأسارى ، فانه يحل ضربهم وإن أدى إلى قتل الترس ... ونحن إذا علمنا أن هذه الصورة نادرة جدا مع أنها ليست من الإرسال فى شىء ، لأن الأدلة الكثيرة أثبتت هذا النوع ، أدركنا أن رأيه ليس رأيا مستقلا ، بل هو رأى المانعين ، لأن أحدا لا ينازع فى اعتبار هذا النوع . صرح بهذا غير واحد من الأصوليين كالكمال ، وصاحب المسلم والقرطبي . قال الكمال فى تحريره [1] « إن المناسبة لو بحفظ أحد الضروريات لزم العمل بها على قول الكل ، وليس هذا إخالة بل من المجمع على اعتباره ، فلا تذهل » ، وتبعه صاحب المسلم . وقال القرطبي : « هى بهذه القيود لا ينبغى أن يختلف فى اعتبارها » . وقال ابن المنير : إن هذا الاشتراط احتكام من قائله ، ثم هو تصوير بما لا يمكن عادة ولا شرعا ؛ أما عادة فلأن القطع فى الحوادث المستقبلة لا سبيل اليه ، إذ هو عبث وعناد ؛ وأما شرعا فلأن الصادق المصدوق قد أخبرنا بأن الأمة لا يتسلط عدوها عليها ، ليستأصل شأفتها . قال : وحاصل كلام الغزالى رد الاستدلال بها لتضييقه فى قبولها باشتراط مالا يتصور وجوده » ا هـ . نقل ذلك الشوكانى [2] ثم نقل ردا للزركشى على ابن المنير ، قال : إن هذا تحامل منه ، فإن الفقيه يفرض المسائل النادرة لاحتمال وقوعها ، بل المستحيلة لرياضة الأفهام ، ولا حجة له فى الحديث ، لأن المراد به كافة الخلق ، وتصوير الغزالى إنما هو فى أهل محلة بخصوصهم استولى عليهم الكفار ، لا جميع العالم ، وهذا أوضح » ا هـ .

وقد نسب بعضهم القول بالمصالح إلى الإمام مالك فقط ، وهذه النسبة بعيدة عن الواقع ، لأن كل مذهب من المذاهب لم يخل من القول بها ، إلا أنهم لم يتوسعوا

---

(١) جـ ٤ ص ٣٢٧ بشرح التيسير .

(٢) إرشاد الفحول ص ٢١٣

كما توسع الإمام مالك رضى الله عنه . قال القرافى فى مختصر التنقيح : « وأما المصلحة المرسلة ، فغيرنا يصرح بإنكارها ، ولكنهم عند التفريع نجدهم يعللون بمطلق المصلحة ، ولا يطالبون أنفسهم عند الفروق والجوامع بإبداء الشاهد لها بالاعتبار ، بل يعتمدون على مجرد المناسبة ، وهذا هو المصلحة المرسلة » .

وقال ابن دقيق[1] العيد : الذى لا يشك فيه أن لمالك ترجيحا على غيره من الفقهاء فى هذا النوع ، ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره فى الجملة ، ولكن لهذين ترجيح فى استعماله . وقال البغدادى فى جنة الناظر : لا تظهر مخالفة الشافعى لمالك فى المصالح ، فإن مالكا يقول : إن المجتهد إذا استقرأ موارد الشرع ومصادره ، أفضى نظره إلى العلم برعاية المصالح فى جزئياته وكلياته ، وأن لا مصلحة إلا وهى معتبرة فى جنسها ، لكنه استثنى من هذه القاعدة كل مصلحة صادمها أصل من أصول الشريعة ؛ وما حكاه أصحاب الشافعى عن الشافعى لا يعدو هذه المقالة . وقال الزركشى فى البحر المحيط : « إن العلماء فى جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة ، ولا معنى للمصلحة المرسلة إلا ذلك » . وقال ابن الهمام : « يلزم الحنفية الشارطين للتأثير ، القول بملائم المرسل عند غيرهم ، ويكون داخلا فى المؤثر عندهم » .

ونحن إذ نستدل الآن للمتنازعين ، نصرف النظر عن نسبة الأقوال إلى أصحابها ؛ فقد رأيت ما فى النسبة من اضطراب ، واتباع الدليل أولى من هذه الأقوال ؛ فقد بلغ الأمر أن أنكر بعض المالكية نسبة ذلك إلى إمامهم ، وحكاها ابن الحاجب بصيغة التمريض ، مع اشتهار هذه المصالح به رضى الله عنه ، واشتهاره بها .

الأدلة :

استدل المانعون أولا : بأن العمل بها عمل بلا دليل ، حيث لم يثبت دليل خاص على اعتبارها ، وكون هذا الوصف علة ، حكم شرعى لا يصار اليه إلا بدليل .

وثانيا : بأن الصحابة الذين هم عماد الاجتهاد بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أجمعوا على أنه لا يعمل بالمصلحة إلا إذا ثبت اعتبارها ، فالقول بالمصلحة المرسلة ، مخالفة لطريقتهم .

(١) هو أبو الفتح بن على بن وهب المنفلوطى المشهور بابن دقيق العيد وهو من علماء القرن السابع توفى سنة ٧٠٢ هـ

واستدل المجيزون أولا : بأن الشارع اعتبر جنس المصالح فى جنس الأحكام، وهذا يوجب الظن باعتبار هذه المصلحة لكونها فردا من أفرادها، فوجب العمل بهذا الظن.

وثانيا : بأن من تتبع أحوال الصحابة رضى الله عنهم، قطع بأنهم كانوا يقنعون فى الوقائع بمجرد المصالح، ولا يبحثون عن أمر آخر، فكان هذا إجماعا منهم على قبولها.

وثالثا : بأنه لو لم تعتبر المصالح المرسلة، لخلت الوقائع من الأحكام، وهو باطل، فوجب قبولها.

وأما من قيدها بالضرورية الكلية القطعية، على فرض اعتباره رأيا مستقلا، فقال: إن هذه فى الحقيقة ليست من المرسلة فى شىء، لأن دفع الضرر العام بالضرر الخاص، أصل متأصل فى الشرع، وعليه مناط التكاليف الشرعية، ويلحق بهذه الحاجيةُ البالغة حد الضرورة؛ وأما غيرها فلا يعول عليه، ما لم يشهد لها أصل معين؛ لأن فتح هذا الباب يؤدى الى إهدار الشريعة، والخروج عن قيودها، حيث المصالح تختلف باختلاف الأزمان والبيئات والأشخاص، وهذا ينافى عموم الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان.

نظرة عامة فى هذه الأدلة

قد رأيت أن مدار الاستدلال إثباتا ونفيا، على ثلاثة أمور :

(١) ثبوت عمل الصحابة بها، أو عدمه. (٢) خلو الحوادث عن الأحكام لو لم تعتبر، أو عدم خلوها. (٣) هل اعتبار الشارع لجنس المصالح يكفى فى اعتبار المرسلة منها أو لا؟ وأنت خبير بأنه لا وجه لتمسك الفريق المانع بإجماع الصحابة، لأنه فى نظرى مجرد دعوى لا يسندها دليل إلا قولهم : من تتبع تعليلاتهم وجدهم لا يتمسكون بها، وأن عملهم لم يكن إلا بما اعتبره الشارع. وقد قلنا غير مرة : إن هذه الدعوى العريضة، لا تنفع فى ميدان المحاجة، إلا إذا صحبها استقراء، فعلى حتى لا يكون صاحبها ممن يتقول على هؤلاء الأعلام. وقد تقدم

لك أمثلة من تعليلاتهم ، وهي وإن لم تكن استقراءً تاما، فهي كافية سندا لمن يتمسك بعملهم ؛ وقد رأيت أن دائرة المصالح عندهم أوسع مما نتكلم فيه الآن .

وأما حديث خلو الحوادث عن الأحكام ، فليس بشيء يحتج به في مثل هذه المواقف ، لأن لكل واحد أن يدعى ذلك ، حتى في الطرد الذى لا يناسب ؛ ولا يصده قول مخالفه : إن غيره مما اتفق على قبوله يكفى لأنه لو كفى عنده ما لجأ الى غيره ؛ كيف والمانعون للقياس أصلا ، كالظاهرية ، لم تخل الوقائع عندهم عن الأحكام ، بل تمسكوا بالعمومات والاستصحاب وغيرها ؟ ! وهنا يقال : القياس يكفى بعد عمومات النصوص ، فإذا انعدم هذا وذاك ، فالأصل العام في كل حادثة لم يتم عليها دليل خاص - وهو الإباحة الأصلية - باب واسع لكل الحوادث الخالية من الأحكام .

وأما دعوى عدم الدليل ، وأن اعتبار الجنس لا يكفى ، فهو من صنع الجدل ، لأن الفرض أنه لم يقم دليل خاص على اعتبار عين هذه المصلحة ، كما لم يدل دليل خاص على إلغائها ، والشارع الحكيم لم ينص على أفراد المصالح ، بل قامت الأدلة الكثيرة على أنه اعتبر المصالح في التشريع ، وأنه شرع الأحكام لجلبها للعباد ؛ وفي هذا إذن منه في العمل بها متى وجدت ؛ ولم يرد نص صريح على تقييد المصلحة المعتبرة ، بالمنصوص عليها ، ولا بإلغاء المسكوت عنها ؛ فبقى بعد ذلك أن يقال : ما حدّ المصلحة التي يعمل بها من هذا النوع المسكوت عنه ؟ أهى ما اعتبر جنسها القريب ، كما يقول المانعون ، أم يكفى اعتبار الجنس البعيد ، كما ذهب إليه المجوزون ؟ .

وإذا كان المانع يشترط ذلك ، فأين دليله الخاص على أنه ما عدا ما اعتبر جنسه القريبُ ملغى ، بعد ما أبطلنا له تمسكه بعمل الصحابة رضى الله عنهم ؟ .

لم يبق للمانع بعد ذلك ، إلا القول بأن هذه المصلحة تحتمل الإلغاء ، كما تحتمل الاعتبار ، ومع هذا الاحتمال لا يمكن الجزم بالاعتبار ، وإلا كان ترجيحاً بغير مرجح . وجوابنا عن هذه الشبهة : أنا لا ندعى الجزم ، بل يكفينا الظن ، ومجرد الاحتمال غير قادح فيه ، بل الظن لا يوجد إلا في صور الاحتمال ، ودعوى عدم المرجح غير صحيحة ، لأنه إذا سلم معنا أن الشارع قصد إلى جلب المصالح ، ودفع المفاسد ، وأن ما ألغاه منها ليس لذاته ، بل لما يشوبه من مفسدة ، بيد أنه

قليل ، وأن المصلحة المتنازع فيها ، ليس فيها دليل على الإلغاء ، وأن فيها فائدة تعود على المكلفين — لا ينازع بعد ذلك فى وجود المرجح ، وهو أن الغالب فى الشريعة اعتبار المصالح ، فتلحق المسكوت عنها بالأعم الأغلب ، دون القليل النادر.

وأما مسألة فتح الباب لكل طارق ، واختلاف الأحكام ، فهى شبهة ضعيفة لا تلبث أن تزول بمجرد النظر الصحيح.

أما الأول : فلا يرد بعد اشتراطهم فى الأخذ بها عدم دليل يدل على اعتبارها ، أو إلغائها ، فإن هذا الشرط يخرجها عن أن تكون فى متناول العلماء الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد ، فضلا عن العوام ؛ وهل يعرف موارد الشرع كلها إلا من تبحر فى الاستنباط ؟ فليس كل ما يبدو للعقل أنه مصلحة ، يدخل فى هذا الباب .

وأما الثانى : فلا قبح فيه ، بل هو معدود من محاسن الشريعة ، ومن الطرق التى تجعلها عامة وصالحة لكل زمان ومكان ؛ وهذا الاختلاف جاء من جهة تطبيق أصل عام ، لا من جهة أصل الخطاب ، وهذا أمر موكول إلى المجتهد يحكم به حسب ما تظهر له المصلحة ؛ فكأن الشارع يقول لمن أوتى العلم : إذا عرض لكم أمر فيه مصلحة ، ولم تجدوا فى الأدلة ما يدل على رعايتها أو إلغائها ، فزنوا المصلحة بعقولكم الراسخة ، فى فهم المقصود من التشريع ، وفصّلوا لها حكما يطابقها .

ولقد قضى بعض الناس بهذه القاعدة من غير أن يكونوا من أهلها ، فأخطأوا ، وعاب عليهم العلماء فى هذا . من ذلك ما حكى أن بعض القضاة شاور ابن دقيق العيد ، فى قطع أنملة شاهد زور ، ليمنعه من الكتابة ، فأنكر عليه أشد الإنكار . وهذا غفلة منه وقصر نظر ؛ فلو بحث الأدلة الشرعية لعلم أن هذا العمل لا يبيح له ما عزم عليه ؛ وما حكى أن السلطان سليما همّ بقتل جماعة خالفوا أمره فى بيع الحرير ، وظن أن فى ذلك مصلحة أذن الشارع فى المحافظة عليها ، فدخل عليه علاء الدين الجمالى ، أحد علماء الحنفية فى ذلك الوقت ، منكراً هذا العمل ، فقال له السلطان سليم : أما يحل قتل الثلث لإصلاح نظام الباقى ؟ فقال له الشيخ : نعم ، ولكن إذا أدى الحال إلى خلل عظيم . فعفا السلطان عن الجميع .

ومن ذلك ما أفتى به بعض العلماء ، ملكا مترفا سافر فى سفينة بجوار قصره ، بعدم القصر فى الصلاة لعدم المشقة ؛ فإن ذلك غفلة عن عموم الدليل له ولغيره ، وأن المشقة

نسبية ، وهي موجودة عند ذلك الملك ، بالنسبة إلى حالته في الحضر ، لا بالنسبة إلى غيره من الأفراد .

ومن ذلك مشاورة بعض القضاة في زمن الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه ، في قتل من سب الخليفة ، بحجة أن في هذا مصلحة ، ولكن الخليفة رد عليه ذلك ، لأن فعله لا يستجوب القتل . وغير ذلك كثير .

من هذا كله ظهر رجحان القول بالمصالح المرسلة ، أو المرسل الملائم ، وأنها في الحقيقة معمول بها عند كل الأئمة ، وإن سميت أحيانا بغير هذا الاسم ، كالاستدلال الذي قاله إمام الحرمين ؛ فالألفاظ لا تعنينا ، وإنما المقصود هو المعنى .

وبعد هذا يتوجه السؤال الآتي : إذا كان الأئمة في تفريعاتهم عملوا بتلك المصالح ، وهؤلاء الأصوليون يؤصلون لتلك الفروع ، فما بالهم أنكروا التمسك بها وشددوا النكير على من عمل بها ، ووسموه بأنه عمل بغير دليل ؟ وهل هذا إلا تهافت ؟

والجواب عن هذا سهل ، بعد ما عرفنا الحقيقة ، وعرفنا الظروف التي لابست حياة هؤلاء العلماء ، والبيئات التي عاشوا فيها . أمراء جائرون ، ومنتسبون إلى العلم ماجنون ، ودخلاء في الإسلام يودون هدمه ، ونزعات كثيرة تريد التحلل من الإسلام ، والخروج عن ربقة الشريعة ؛ نظروا الى تلك العوامل ، فوجدوا التصريح بجواز العمل بالمصالح المرسلة ، يفتح بابا لهؤلاء وهؤلاء ، فأوصدوا الأبواب أمامهم بالمنع ، سدا لذريعة الفساد ، وهو أصل مقرر في الشريعة ، ؛ بيد أنهم أفتوا بها في كثير من المسائل ، مغيرين العنوان مرة ، ومرجعين لها إلى دليل آخر مرة أخرى .

وفي هذا يقول القرافي [1] : « وإنما فر أكثر علماء الأمة من تقرير هذا الأصل تقريرا صريحا ، مع اعتبار كلهم له ، خوفا من اتخاذ أئمة الجور إياه حجة ، لاتباع أهوائهم ، وإرضاء استبدادهم في أموال الناس ودمائهم ، فرأوا أن يتقوا ذلك بإرجاع جميع الأحكام الى النصوص ، ولو بضرب من الأقيسة الخفية ، فجعلوا

(1) تفسير المنار جـ ٧ ص ١٩٧ .

مسألة المصالح المرسلة من أدق مسالك العلة فى القياس ، ولم ينيطوها باجتهاد الأمراء والحكام ، وهذا الخوف فى محله ، ولكن لم يق الأمة من أهواء الحكام ، كما ينبغى ، إذ كان يوجد فى عهد كل ظالم من علماء السوء من يمهد له الطريق ولو لبعض ما يريد من اتباع الهوى » .

وإلى هنا نكتفى بهذا القدر من كلام علماء الأصول فى التعليل ، وهو قدر غير يسير ، يصور لنا مسلكهم أبلغ تصوير . ثم ننتقل الى الكلام على المصلحة فى ذاتها ، ومنزلتها فى الشريعة ؛ والمصالح المرسلة وإن كانت منها ، إلا أننا ذكرناها فى بحث الأوصاف ، تبعا للقوم ، حيث عنونوا لها بالمرسل فى هذا الموضع ، وهو وصف ظاهر ؛ والكلام فى المصلحة متشعب الأطراف ، متعدد النواحى : فلنأخذ منه طرفا يناسب موضوع الحديث . والله نسأل أن يسدد خطانا ، ويبعدنا عن مواطن الزلل ، ويهدينا الى الوصول إلى الحق واضحاً ، فى هذا البحث الدقيق .



الباب الثالث

فى الكلام على المصلحة

وفيه بحوث

البحث الأول : فى تعريفها ، وبيان المعنى المتنازع فيه منها

المصلحة فى اللغة : مفعلة من الصلاح ، وهو كون الشىء على هيئة كاملة بحسب ما يراد ذلك الشىء له ، كالقلم يكون على هيئة المصلحة للكتابة . والذى يؤخذ من المعاجم أنها والمفسدة ضدان ؛ وهى ما يترتب على الفعل ، ويبعث على الصلاح . يقال : رأى الإمام المصلحة فى ذلك ، أى هو ما يحمل على الصلاح ، ومنه سمى ما يتعاطاه الإنسان من الأعمال الباعثة على نفعه : مصلحة ، تسمية للسبب باسم المسبب ، مجازاً مرسلا (١) .

وأما حدها فى اصطلاح الفقهاء والأصوليين ، فلهم عبارات كثيرة ؛ منها ماقاله الغزالى : « مرادنا بالمصلحة ، المحافظة على مقصود الشارع ، وهو خمسة : وهى أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم ؛ فكل ما تضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة ، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ، ودفعها مصلحة .

وقال الخوارزمى : هى المحافظة على مقصود الشرع ، بدفع المفاسد عن الخلق .

وقال نجم الدين الطوفى الحنبلى : هى السبب المؤدى الى مقصود الشارع ، عبادة أو عادة . ثم قسمها الى ما يقصده الشارع لحقه ، كالعبادات ، والى مالا يقصده الشارع لحقه ، كالعادات .

---

(١) القاموس جـ ١ ص ٢٤٣ ، ص ٣٣٥ — ومحيط المحيط ص ١١٩٩ .

وقال العضد فى شرحه للمختصر: المصلحة: هى اللذة ووسيلتها، والمفسدة: الألم ووسيلته.

ويقول العز بن عبد السلام فى قواعده: المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبابها والأفراح وأسبابها؛ والمفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها، والغموم وأسبابها.

وفى موضع آخر يقول: «المصالح ضربان: أحدهما حقيقى وهو الأفراح واللذات، والثانى مجازى وهو أسبابها؛ وربما كانت أسباب المصالح مفاسد، فيؤمر بها، أو تباح، لا لكونها مفاسد، بل لكونها مؤدية الى المصالح، وذلك كقطع الأيدى المتآكلة، حفظا للأرواح، وكالمخاطرة بالأرواح فى الجهاد: وكذلك العقوبات كلها ليست مطلوبة لكونها مفاسد؛ بل للمصلحة المقصودة من شرعها، كالقطع، والقتل، والرجم، أوجبه الشارع لتحصيل ما يترتب عليها من المصالح الحقيقية، وتسميتها بالمصالح من مجاز تسمية السبب باسم المسبب. وكذلك المفاسد ضربان: أحدهما حقيق وهو الغموم والآلام، والثانى مجازى وهو أسبابها؛ وربما كانت أسباب المفاسد مصالح، فنهى الشرع عنها لا لكونها مصالح، بل لأدائها الى المفاسد. وفى موضع ثالث يقول: ويعبر عن المصالح والمفاسد، بالخير والشر، والنفع والضر، والحسنات والسيئات، لأن المصالح كلها خيور نافعات حسنات، والمفاسد بأسرها شرور مضرات سيئات؛ وقد غلب فى القرآن استعمال الحسنات فى المصالح، والسيئات فى المفاسد» اهـ المقصود منه.

فهذه العبارات وغيرها، تفيد أن المصلحة فى اصطلاح الفقهاء والأصوليين، تطلق بإطلاقين: الأول مجازى، وهو السبب الموصل الى النفع؛ والثانى حقيقى، وهو نفس المسبب الذى يترتب على الفعل من خير ومنفعة، ويعبر عنه باللذة أو النفع أو الخير أو الحسنة.. الخ، على مهيع الإطلاق اللغوى.

ولكن هذه المصلحة المترتبة على الفعل، تختلف فى نظر الشرعيين بالاعتبار؛ لأنه إما أن ينظر اليها من حيث إنها لذة موافقة لهوى النفوس، محصلة لرغباتها العادية؛ أو ينظر اليها من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، على معنى أنها شرعت لانتظام أمر الدنيا، بدفع العدوان والظلم فيها، وتمهيد النفوس، بكبح جماحها، والحد من شهواتها.

والذى وقع نزاع العلماء فيه ، هو المصلحة بالاعتبار الثانى ، فهى التى تُنوزع فى اعتبارها ، إذا لم يرد فيها نص خاص . وأما بالاعتبار الأول ، فالجميع متفق على ردها وعدم اعتبارها ؛ وهذا وإن لم يصرح أحد - فيما أعلم - بحكاية الاتفاق عليه ، إلا أن كلامهم فى محل النزاع بعيد عنه ؛ ولأنها بهذا المعنى تهدم الشريعة من أساسها ، ولا يعقل أن مسلما يذهب اليه . ألا ترى أن كثيرا من النفوس يلذ لها ترك المأمورات وفعل المنهيات ؟ فهذا يرى لذته فى إسقاط الزكاة ، وذاك يجدها فى إباحة الربا وأكل أموال الناس بالباطل ، وذلك يطلبها فى ظلم الناس والتسلط عليهم فى أموالهم ودمائهم ، والدليل على أنها بهذا المعنى غير مقبولة أمور :

الأول : أن الشريعة جاءت لإخراج النفوس عن هواها ، فلو كانت مصالحها حسب مقتضى الهوى ، لتناقضت ، أو لعادت على الغرض المقصود من مجيئها بالنقض : « ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن » .

والثانى : أن المنافع والمضار فى هذه الدار إضافية لا حقيقية : لأن الشيء قد يكون نافعا لشخص ، مضرا بآخر فى وقت واحد ؛ وقد يكون نافعا له فى حال ، مضرًّا به فى حال أخرى ، أو فى وقت دون غيره ؛ فأكل نوع من الطعام قد يكون نافعا لهذا مضرا لذاك ، وقد يكون نافعا اليوم مضرا غدا ؛ ومع هذا الاختلاف لا يصح اعتبار المصالح حسب رغبات النفوس ، بل لابد أن يكون من حيث تمام هذه الحياة للآخرة ، أو حسب ما يراه الشارع .

والثالث : أن الأغراض تختلف فى الأمر الواحد ؛ فإذا نفذ غرض هذا انتفع مع تضرر الآخر لمخالفة غرضه ، وقلّ أن تتحد الأغراض فى شيء ؛ وإذا كان كذلك فوضع الشريعة ينبغى أن يكون مخالفا للأغراض ، وفوق الشهوات ؛ فهى تراعى المصلحة لأنها مصلحة ، وافقت الأغراض أو خالفتها . هذا هو موضع نزاعهم مجملا . وأما تفصيل أنواعه المتفق عليها والمختلف فيها ، فيظهر ذلك بعد التقسيم .

البحث الثانى فى تقسيمها

قسم العلماء المصلحة عدة تقسيمات ، باعتبارات مختلفة ؛ فتقسيم باعتبار الشارع لها وعدمه ، وآخر باعتبار تغيرها وعدم تغيرها ؛ وثالث باعتبار مقدار حاجة بقاء العالم وصلاحه إليها ، الى ضرورية وحاجية وتحسينية ؛ فقسموها بالاعتبار الأول إلى ثلاثة أقسام ، على نهج تقسيمهم للوصف فى الباب السابق : معتبرة ، وملغاة ، ومرسلة ؛ وفسروا الأولى : بأنها ما ثبت اعتبار الشارع لها بنص أو إجماع ، أو هى التى ورد فيها بخصوصها دليل معين ؛ والثانية بأنها ما خالفت مقتضى دليل شرعى ، نص أو إجماع ، ومثلوا لها بفتوى يحيى بن يحيى ، فى إفتائه أحد ملوك الأندلس ، لما جامع عمدا فى نهار رمضان : أن كفارته صوم شهرين متتابعين فقط ، معللا ذلك بأنى لو أفتيته بالعتق ، لجامع كل يوم ، وسهل عليه عتق رقبة ؛ وفسروا الثالثة : بأنها مالم يثبت فيها بخصوصها دليل شرعى ، بالاعتبار أو الإلغاء .

وهذا التقسيم فى ذاته حاصر ، لاشىء فيه من هذه الناحية ، ولكن الذى يؤخذ عليه ، تسميتهم النوع الثانى بالملغاة ، لأن مجرد مخالفة المصلحة لمقتضى نص خاص لا يلغيها بالاتفاق ، بل الخلاف ماض فيه : فمن العلماء من يعتبرها فى أبواب المعاملات إذا كانت راجحة ، ومنهم من يلغيها مطلقا ، كما سيأتى تفصيله فيما بعد ؛ فإذا أردنا أن نقسمها تقسيما يتفق وجميع الآراء ، نقول :

المصلحة : إما أن تكون منصوصاً ، أو مجمعا عليها بخصوصها ، أو لا ؛ والثانية إما أن تكون معارضة لنص أو إجماع ، أو لا ، والأولى تسمى مصلحة معتبرة ، والثالثة تسمى مرسلة ، والثانية لا تسمى بهذا ولا ذاك ، بل تسمى معارضة لدليل شرعى آخر ؛ وأما إلغاؤها أوعدم إلغائها فشىء آخر ، يختلف باختلاف المذاهب ، أو باختلاف نوع الدليل المقابل لها ؛ واختلاف الأسماء لا يعنينا ما دام المعنى صحيحا .

وأنت إذا عرفت أن ذلك التقسيم الى المعتبرة والملغاة والمرسلة ، لطائفة من العلماء الذين قالوا بإهدارها عند معارضتها لأى دليل آخر ، لما ثار النزاع حول المصالح واعتبارها ؛ وأن تقسيمنا الآن لا لطائفة خاصة ، بل لجميع الطوائف

الذين قالوا بحجيتها فى الجملة ، على اختلافهم فى أنواع المعتبر منها — لم تستبعد هذا التقسيم الذى قلناه ، بل وجدته أقرب الى الصواب من سابقه ؛ لأن المصلحة إذا ثبت كونها دليلا شرعيا فى الجملة ـ كما سنثبته بالأدلة فى البحث الآتى ـ كانت كباقى الأدلة الأخرى ، فى أن مجرد المعارضة لا يسوغ تسمية الدليل بالملغى ، وإلا لوسم كل من الدليلين المتعارضين بالإلغاء . والمُـتَـبِّر هنا لم يجوز ذلك ، ولم يفعله فى الأدلة الأخرى . فالمعارضة شىء والإلغاء شىء آخر يكون بعد الموازنة والترجيح .

نعم : إن هذا التقسيم يصح فى نوع من الأحكام ، وهو العبادات ، وما شابهها من المقدرات ، لأن الجميع متفق على أن المصلحة لا عمل لها فيها ، بل الوقوف عند النص أو الإجماع واجب ؛ فاذا تخيل متخيل مصلحة فى عبادة عارضت نصا أو إجماعا ، ألغيت من مبدأ الأمر ؛ وذلك كمن أفتى ملكا مترفا ، سافر من باب قصره فى سفينة هادئة ، فى بحر لا اضطراب فيه ، بأنه لا يقصر الصلاة ، لعدم المشقة ؛ أو أفتى صاحب صنعة شاقة بأنه يقصرها لما يلحقه من المشقة فى إتمامها ، مع ما يصيبه من مشقة زائدة فى عمله ؛ فإن هذه فتوى باطلة ، وتلك المصلحة ملغاة ، لا يسوغها شرع ، ولا يعترف بها مجتهد ، لمعارضتها لنص القصر العام ، لكل مسافر فقط ؛ ولكن اتفاقهم على هذا النوع لا يصحح التقسيم فى غيره .

وأما بالاعتبار الثانى ، فتقسيم الى متغيرة حسب تغير الأزمان والبيئات والأشخاص ، كالتعازير ، والنهى عن المنكر ، وما شابههما ، والى ما لا تتغير على مدى الأيام ، مثل تحريم الظلم والقتل والسرقة والزنا ، وسيأتى بسط ذلك عند الكلام على تبدل الأحكام بتبدل المصالح .

وأما بالاعتبار الثالث ، فقسموها الى ضرورية وحاجية وتحسينية ؛ فالضرورية هى ما لابد منها فى قيام مصالح الدين والدنيا ، بحيث إذا فقدت لم تستقم أمور الحياة ، حياة التكليف والمكلفين ، بل تفوت الحياة ، ويفوت النعيم الأبدى الأخروى . وأحصى العلماء هذه الضروريات ، فى حفظ : الدين والنفس والعقل والنسل والمال : وزاد بعضهم العرض . فلو اختل واحد من هذه الأمور ، لاختلت لأجله الحياة ؛ فاذا فقد المال ماعاش إنسان ، ولا كانت حياة ؛ ولو فقد النسل لبقيت الدنيا إلى أجل

محدود، حتى ينتهي الجيل الذي عليها، أو لا اختلط الناس وبعد العطف، وكان كل واحد همه نفسه؛ ولو اختل العقل لاختلت الدنيا، وكانت دنيا حيوان أعجم، لا دنيا إنسان مفكر؛ ولو اختلت النفس وأهدرت، لما هدأت الحياة، ولا بقيت؛ ولو ذهب الدين لعادت فوضى الجاهلية، وعاش الناس فى قلق واضطراب. من أجل ذلك جعل العلماء هذا القسم مما تدعو ضرورة الحياة الى حفظه؛ وهذا القسم يجرى فى العبادات والعادات والمعاملات والجنايات: شرع الله لحفظ هذه الضروريات أحكاما لوجودها، وأخرى للمحافظة عليها، حتى لا تنعدم بعد الوجود.

فالإيمان والصلاة والزكاة والصيام والحج، شرعت لحفظ دين الله وجودا. وجهاد الكفار، وقتل المرتدين، وقتال ما نعى الزكاة، وجاحدى شيئا من ذلك، لحفظه من العدم. والعادات كالأكل والشرب واللباس، وما شاكل ذلك، لحفظ النفس والعقل وجودا. والقصاص والديات، وحد الشرب لحفظهما من العدم.

والمعاملات، وهى ما كانت راجعة الى مصلحة الإنسان مع غيره، كانتقال الأملاك بعوض أو بغير عوض، بالعقد على الرقاب، أو المنافع أو الأبضاع، مثل البيع والشراء والإجارة والهبة والعارية والنكاح، شرعها لحفظ النسل والمال وجودا. وحد السرقة والزنا، والتضمين للأموال وغيرها، لحفظهما من العدم.

والحاجية: هى التى تحتاج اليها الحياة من جهة التوسعة فقط، بحيث لو فقدت لما اختل النظام، ولما وقع جميع الناس فى الحرج والمشقة، بل البعض فقط؛ فعدم مراعاتها يدخل الحرج على الناس فى الجملة، وهى جارية فى العبادات والعادات والمعاملات والجنايات كذلك. ففى العبادات كالرخص المخففة بالنسبه الى لحوق المشقة بالمرض والسفر، فلو لم يشرع ذلك لم يلحق الناس كلهم الحرج، بل يلحق بمن قامت بهم أسباب هذه الرخص فقط، كالمريض والمسافر مثلا؛ وفى العادات كإباحة الصيد، والتمتع بالطيبات، مما هو حلال؛ فلو لم يشرع إباحة الصيد مثلا، لم يلحق الحرج إلا بمن هو فى حاجة اليه؛ وفى المعاملات كسائر المعاملات التى لا يتوقف عليها حفظ النفس وغيرها من الضروريات، كالقراض والسلم والمساقاة والعرايا، فإن هذه الأشياء لو لم تشرع لم يلحق الضرر إلا بمن هو فى حاجة اليها فقط؛ وفى الجنايات كالقسامة، وضرب الدية على العاقلة، وتضمين الصناع، وما أشبه ذلك.

وأما التحسينية: فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات التى تأنفها العقول الراجحات: ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق؛ وهى جارية أيضا فى العبادات، كالطهارة، وستر العورة، والتقرب بنوافل الصدقة. وفى العادات كآداب الأكل والشرب، ومجانبة الإسراف، والإقتار فى المتناولات، والبعد عن المستخبثات؛ وفى المعاملات كالمنع من بيع النجاسات، وفضل الماء والكلأ، وسلب المرأة منصب الإمامة؛ وفى الجنايات كمنع قتل الرهبان والنساء والصبيان فى الجهاد.

ثم إن كل مرتبة من هذه المراتب الثلاث، ينضم اليها ما هو كالتتمة لها، ويسمى تكملة، وشرط كون هذه تكملة، أنه إذا فقد لا يخل بحكمة المكمل الأصلية؛ ففى الضرورى، كالتماثل فى القصاص، ونفقة المثل، وأجرة المثل، والمنع من النظر الى الأجنبية ومنع قليل المسكر، وإظهار شعائر الدين كالصلاة بجماعة؛ وفى الحاجى كاعتبار الكفء ومهر المثل، والجمع بين الصلاتين فى السفر الذى تقصر فيه الصلاة، وجمع المريض الذى يخاف أن يغلب على عقله؛ وفى التحسينى، كآداب الأحداث، ومندوبات الطهارة، وترك إبطال الأعمال المدخول فيها وإن كانت غير واجبة، والإنفاق من طيبات المكاسب؛ ومن ذلك أن الحاجيات كالتتمة للضروريات، وكذلك التحسينيات مع الحاجيات. وشرط اعتبار هذه التكملة ألا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال، لأن إبطال الأصل إبطال للتكملة، لأنها كالصفة مع الموصوف؛ فاعتبارها حينئذ مؤد الى عدم اعتبارها. مثال ذلك: أن حفظ النفس ضرورى، وحفظ المروءات مستحسن، فحرمت النجاسات حفظا للمروءات، فاذا دعت ضرورة إلى إحياء النفس بتناول النجس كالميتة مثلا، قدم ذلك على حفظ المروءة، لأن حفظ المروءة إذا أدى إلى ضياع حفظ النفس الذى هو ضرورة، ضاع الأصل، وضاع حفظ المروءة بضياعه؛ وكذلك الجهاد مع ولاة الجور، قال العلماء بجوازه، وقال مالك رضى الله عنه فيه: لو ترك ذلك لكان ضررا على المسلمين؛ فالجهاد ضرورى، والوالى كذلك، والعدالة مكملة لا ضرورية.

والدليل على حصر المصالح فى هذه الثلاثة: الضرورية، والحاجية، والتحسينية، الاستقراء؛ فإن العلماء الحاصرين بحثوا فى النصوص الجزئية والكلية، والعمومات

والمطلقات والمقيدات ، فى جميع أبواب الفقه ، فوجدوها كلها دائرة على حفظ هذه الأمور الثلاثة ، والأمر فيها اجتهادى.

وأول من قسمها - فيما نعلم - إمام الحرمين [1] الجوينى حيث قال بعد الكلام على العلل ومسالكها : « هذا الذى ذكره هؤلاء ، أصول الشريعة ، ونحن نقسمها خمسة أقسام : أحدها ما يعقل معناه وهو أصل، ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضرورى لا بد منه ، مع تقرير غاية الإيالة [2] الكلية ، والسياسة العامية ، وهذا بمنزلة قضاء الشرع بوجوب القصاص فى أوانه ، فهو معلل بتحقق العصمة فى الدماء المحقونة ، والزجر عن التهجم عليها : فاذا وضح للناظر المستنبط ذلك فى أصل القصاص تصرف فيه ، وعدّاه الى حيث يتحقق أصل هذا المعنى ؛ وهو الذى يسهل تعليل أصله ؛ ويلحق به تصحيح البيع ، فإن الناس لو لم يتبادلوا ما بأيديهم لجر ذلك ضرورة ظاهرة ؛ فمستند البيع إذن آيل الى الضرورة الراجعة الى النوع . وهذا ضرب من الضروب الخمسة .

« الضرب الثانى : ما يتعلق بالحاجة العامة ، ولا ينتهى الى حد الضرورة . وهذا مثل تصحيح الإجارة ؛ قال : فهذه حاجة غير بالغة مبلغ الضرورة المفروضة فى البيع وغيره ، ولكن حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد ، من حيث إن الكافة لو منعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس ، لنال آحاد الجنس ضرر لامحالة يبلغ مبلغ الضرورة فى حق الواحد ، وقد يزيد أثر ذلك فى الضرر الراجع إلى الجنس على ما ينال الآحاد بالنسبة الى الجنس ، وهذا يتعلق بأحكام الإيالة .

ثم قال : والضرب الثالث : ما لا يتعلق بضرورة خاصة ولا حاجة عامة ولكنه يلوح فيه غرض فى جلب مكرمة ، أو فى نفى نقيض لها ، ويجوز أن يلتحق بهذا الجنس طهارة الحدث ، وإزالة الخبث .

« والضرب الرابع : مالا يستند إلى حاجة وضرورة ، وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحا ابتداء ، وفى المسلك الثالث فى تحصيله خروج عن قياس كلى ؛ وبهذه المرتبة يتميز هذا الضرب من الضرب الثالث .

---

(١) البرهان ص ٢٦٤ (٢) الايالة : السياسة ، يقال : آل الأمير رعيته ، من باب قال ، وإيالا أيضا : أى ساسها وأحسن رعايتها ، اهـ مختار

« والضرب الخامس من الأصول : ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلا ، ولا مقتض من ضرورة أو حاجة ، أو استحثاث على مكرمة ؛ وهذا يندر تصويره جدا ، فإنه إن امتنع استنباط معنى جزئى ، فلا يمتنع تخيله كليا . ومثال هذا القسم : العبادات البدنية المحضة ، فانها لا تتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية ، ولكن لا يبعد أن يقال : تواصل الوظائف ، يديم مرون العباد ، على حكم الانقياد ، بتجديد العهد ، ولذكر الله تعالى ينهى عن الفحشاء والمنكر ، وهذا يقع على الجملة » . اهـ المقصود منه .

فانظر كيف بدأ هذا التقسيم ، وتتبع خطواته ، يظهر لك مبلغ التنقيح الذى دخله حتى وصل الينا بصورته التى نراها فى كتاب الموافقات مثلا ، وتعلم أن هذه أمور اجتهادية جاءت وليدة البحث والتنقيب .

خلاصة الأقسام وبيان مواضع الوفاق والخلاف :

لانزاع بين العلماء فى أن ماثبت اعتبارها بدليل شرعى ، نص أو إجماع ، يعمل بها سواء كانت ضرورية أو حاجية أو تحسينية ، بقيد عدم تغيرها ؛ فاذا كانت من المصالح التى تتغير فهى من مواضع الخلاف .

وأما ما لم يثبت فيها اعتبار ولا معارضة وهى المسماة بالمرسلة ، فإن كانت فى مرتبة الضرورة فقد قال العلماء فيها : إنه لاينبغى فيها خلاف ، وبعضهم حكى الاتفاق عليها . قال الغزالى : إذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصد الشارع ، فلا حاجة للخلاف فى اتباعها ، بل يجب القطع بكونها حجة ؛ وإذا ذكر الخلاف فعند تعارض مصلحتين . ثم صرح بأن المصلحة الحاجية ، لا تعتبر حجة إلا إذا عضدها أصل معين ، أو بلغت الحاجة مبلغ الضرورة . وكذلك ابن الهمام ، وصاحب المسلم من الحنفية صرحا بذلك . وأما غير الضرورية منها فقد حكوا فيها خلافا ، وقد تقدم ما فيه . وأما المعارضة لمقتضى دليل شرعى ، ففيها وقع الخلاف فى غير العبادات ، والمقدرات وما شابههما ، وسيأتى بيان ذلك . وأما فيهما فلا نزاع فى ردها .

فظهر من هذا أن المصلحة تعتبر فى الجملة عند جمهور العلماء ، وإن وقع النزاع فى بعض أفرادها ، ولذلك احتاج الأمر إلى إثبات حجيتها بالأدلة أولا ، وهو مانعقدله البحث الآتى :

البحث الثالث فى حجيتها

ثار نزاع العلماء قديما على اختلاف مذاهبهم فى حجية المصلحة؛ فمن ذاهب إلى رفضها مطلقا، ومن قائل بها ولكن فى دائرة محدودة، ومن موسع دائرتها حتى عارض بها النصوص فى كثير من الأحكام.

ونحن نذكر أدلة اعتبارها أولاً، ثم نعرض لتلك المذاهب مناقشة وترجيحا، فنقول: دل الكتاب والسنة إجمالا وتفصيلا على أن المصلحة واجب اعتبارها، وطلب من المكلفين تحصيلها؛ كما انعقد الإجماع الصحيح على ذلك، والمعقول يؤيد ذلك كله، لمن ألقى السمع وهو شهيد.

أما الكتاب ففيه آيات كثيرة بيّن فيها المولى سبحانه وتعالى ما يترتب على المشروعات من مصالح، وعلى المنهيات من مفاسد، مشيراً بهذا جل علاه إلى اعتبار الأولى وترك الثانية، وأن المصالح يجب تحصيلها لأن الأحكام شرعت لذلك، والمفاسد يجب درؤها لأن الحدود والعقوبات والزواجر ما شرعت إلا لإخلاء العالم عنها؛ ومن يقرأ آيات التشريع فى كتاب الله يجد من ذلك الشىء الكثير، وقد قدمنا طرفا منها فى مبدأ الرسالة. قد يقال: إن ما بين الله مصلحته نعمل به ونقف عنده، وهذا ما دل عليه الكتاب، أما أننا نعتبر مصالح لم يرد نص عليها فلم يدل عليه الكتاب.

والجواب: أن فى الكتاب آيات دلت على اعتبار المصالح مطلقا، وهو المراد بقولنا: دل عليه الكتاب إجمالا؛ من هذه الآيات قول الله تعالى: « إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى، يعظكم لعلكم تذكرون »، وهى كما يقول العز بن عبد[1] السلام: أجمع آية فى القرآن للحث على المصالح كلها، والزجر عن المفاسد بأسرها. ثم بيّن ذلك بأن الألف واللام

---

(١) القواعد جـ ٢ صـ ١٦١ .

فى العدل والإحسان للعموم والاستغراق ، فلا يبقى من دِقِّ العدل وجِلِّه شيء إلا اندرج فى قوله : « إن الله يأمر بالعدل » ، ولا يبقى من دِق الإحسان وجله شيء إلا اندرج فى أمره بالإحسان . والعدل : هو التسوية والإنصاف . والإحسان : إما جلب مصلحة أو دفع مفسدة . وكذلك الألف واللام فى الفحشاء والمنكر والبغى ، عامة مستغرقة لأنواع الفواحش ولما يذكر من الأقوال والأعمال ؛ وأفرد البغى وهو ظلم الناس بالذكر مع اندراجه فى الفحشاء والمنكر ، للاهتمام به ؛ فان العرب إذا اهتموا أتوا بمسميات العام ، كما أفرد إيتاء ذى القربى مع اندراجه فى العدل والإحسان » اهـ .

ومن ذلك قوله تعالى مخاطبا رسوله الكريم صلوات الله وسلامه عليه : « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » ؛ فهذا إخبار منه جل وعلا بأن إرسال الرسول صلى الله عليه وسلم رحمة للناس ، ومن الرحمة الإذن لهم على لسانه صلى الله عليه وسلم فى جلب المصالح ، ودفع المفاسد عنهم ؛ ومعلوم أن للناس مصالح تتجدد بتجدد الأيام ، فلو وقف الاعتبار على المنصوص فقط لوقع الناس فى الحرج الشديد ، وهو مناف للرحمة لأنه نقمة ، فلا يقال إنه راعى مصالحهم فيما نص عليه ؛ وأما غيره فلا إذن فيه لأن الرحمة تتحقق بدونه . فإذا ضممنا هاتين الآيتين وما شابههما (١) إلى تنبيه الآيات الأخرى الواردة فى مصالح جزئية ، أنتج لا محالة إذن الشارع بها واعتباره إياها وإن لم ينص عليها .

وأما السنة فدلالتها من وجوه :

الأول : ما فى الأحاديث من بيان مصالح المأمورات ومفاسد المنهيات قولا وعملا ؛ وقد تقدم شيء من هذا ؛ والسنة مملوءة بهذا النوع ، يقف على ذلك المتتبع لأحاديث التشريع .

والثانى : تقريره صلى الله عليه وسلم لبعض الصحابة الذين يبينون ما يترتب على فعل ما أمرَ به من ضرر يلحقهم ، أو مفسدة تحيط بهم كما فى حديث الإذخر ، وقصة عمر مع أبى بكر حينما أمره الرسول صلى الله عليه وسلم بالنداء : « من شهد

(١) مثل قوله تعالى : « وما جعل عليكم فى الدين من حرج » وقوله : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » .

أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله دخل الجنة ، وقوله إذا يتكلوا ، وقصة نحر الإبل فى السفر واعتراض عمر رضى الله عنه وسكوت النبى صلى الله عليه وسلم على هذا .

فإذا كان الصحابة رضى الله عنهم يشرحون لرسول الله صلى الله عليه وسلم ما يترتب على الأمر من ضرر ، وهو صلى الله عليه وسلم يقبل ويرخص لهم فى الترك دفعا للأذى عنهم ، أفلا يكون هذا إذنا عاما بذلك ؟ وإلا ففيم عموم الشريعة ؟ ! .

والثالث : الأحاديث الدالة على اعتبار المصالح إجمالا ، كالحديث المروى عن عائشة رضى الله عنها : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم « ما خيّر بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً » . والحديث الذى أخرجه مالك فى الموطأ مرسلا عن عمر بن يحيى عن أبيه وأخرجه الحاكم فى المستدرك وقال صحيح على شرط مسلم ، والبيهقى والدارقطنى من حديث أبى سعيد الخدرى ، وابن ماجه من حديث ابن عباس وعبادة بن الصامت ، وهو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « لا ضرر[1] ولا ضرار فى الإسلام » . فهذا يقتضى رعاية المصالح إثباتا والمفاسد نفيا ، إذ الضرر هو المفسدة ، فإذا نفاها الشرع لزم إثبات النفع الذى هو المصلحة ، لأنهما نقيضان لا واسطة بينهما ، ولأن دفع المفسدة نوع من المصلحة ، كما صرح بذلك الغزالى .

ومن ذلك ما رواه أحمد والبخارى فى تاريخه وغيرهما عن على كرم الله وجهه قال: قلت يارسول الله إذا بعثتنى فى شىء أكون كالسكة[2] المحماة، أم الشاهد

(١) رواية الدارقطنى هكذا « لا ضرر ولا ضرار ، من ضار ضر الله به ، ومن شاق شق الله عليه » تفسير القرطبى جـ ٨ صـ ٢٥٤ فسر بعض العلماء الضرر بما فيه منفعة لك وعلى جارك منه مضرة ، والضرار بما ليس لك فيه منفعة وعلى جارك فيه مضرة . وقيل هما بمعنى واحد والمقصود من جمعهما التأكيد .

(٢) السكة : حديدة منقوشة يضرب عليها الدراهم والدنانير . والسكة بالفتح هى نفس الدراهم والدنانير المضروبة سمى كل منهما بذلك لأنه طبع بالحديدة التى هى السكة بالكسر . وفى الحديث « نهى عن كسر سكة المسلمين الجائزة بينهم » .

يرى مالا يرى الغائب؟ فقال « بل الشاهد يرى مالا يرى الغائب » . فهذا الحديث يدل على أن مراعاة المصلحة هو الأصل ، فيمن عهد إليه بشيء من أمر الناس ، لا الأخذ بظاهر قول الشارع فى الجزئيات وإن فرض عدم انطباقه على المصلحة .

والرابع : امتناع الرسول صلى الله عليه وسلم من فعل الشيء لما يترتب على فعله من مفسدة أعظم من مصلحته ، فهو بهذا يشرع تشريعا عاما لجلب المصالح ودفع المفاسد ، ويضع قاعدة عامة لذلك ليطبقها أولو الأمر من العلماء فيما بعد ؛ وهى الموازنة بين ما يعقب الأمر من مصلحة ومفسدة ، ويعملوا بالراجح منهما ؛ وذلك كحديث « لولا أن قومك حديثو عهد بكفر . . . » الخ ، و « لولا أن أشق على أمتى » الحديث ، و « لولا أن يتتابع فيها السكران والغيران » الخ ، وما شابهها .

وأما الإجماع : فقد أفتى بالمصلحة ـ وإن كانت فى مقابلة بعض النصوص ـ كثير من الصحابة والتابعين وتابعيهم عصرا بعد عصر ، ولم ينكر عليهم أحد فى ذلك ، وإلا لنقل إلينا ، ولم ينقل ، ومن أنكر ظنا منه أن هذا يخالف شريعة الله رجع عن إنكاره بعد ما بين له ما فى هذه الفتيا من مصلحة راجحة ، كما حصل فى مسألة الغنيمة فى عهد عمر رضى الله عنه وغيرها . وقد تقدم مسلكهم فى التعليل ، ومنزلة المصلحة عندهم فى التشريع .

وأما المعقول : فأولاً أن مما لا يشك فيه عاقل أن الله سبحانه راعى مصلحة خلقه فى مبدئهم ومعاشهم ، ومن المحال أن يراعى هذا ثم يهمل مصلحتهم فى الأحكام الشرعية ، إذ هى أهم ، فكانت بالمراعاة أولى ، ولأنها أيضا من مصلحة معاشهم ، لأنها صيانة أموالهم ودمائهم وأعراضهم ولا معاش لهم بدونها ، فوجب القول بأنه راعاها لهم ؛ وإذا ثبت رعايتها لم يجز إهمالها بوجه من الوجوه .

وثانيا : من تتبع مقاصد الشرع فى جلب المصالح ودرء المفاسد ، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن المصلحة لا يجوز إهمالها ، وأن المفسدة لا يجوز قربانها وإن لم يكن فيها نص ولا إجماع ولا قياس خاص ؛ فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك . ومَثل ذلك ـ ولله المثل الأعلى ـ كمن عاشر إنسانا من الفضلاء الحكماء العقلاء ، وفهم ما يؤثره ويكرهه فى كل ورد وصدر ، ثم سنحت له مصلحة أو مفسدة لم يعرف قوله فيها ، فإنه يَعْرِف بمجموع ما عهده من طريقته وألفه من عادته أنه يؤثر تلك المصلحة ويكره تلك المفسدة .

هذه الأدلة مجتمعة تنادى باعتبار المصلحة، منصوصا عليها او غير منصوص، وليس لنفاة المصالح هنا متمسَّك إلا ما تعلقوا به من عمل الصحابة ودعواهم أنهم تركوا العمل بها، وقد علمت ما فيه. وما قالوه اعتراضا: لو كان الشارع أراد منا تحصيل المصالح ولو لم ينص عليها لما أهدر بعضها بالنهى عن تحصيل أسبابها. وهذا دليل يوقفنا عند المصالح المنصوصة لا نتعداها الى غيرها.

وجواب هذا سهل؛ لأن الشارع لم يترك المصلحة بعنوان أنها مصلحة، حتى يقال ما قيل؛ بل لمفسدة تساويها أو ترجح عليها. فقد أمر سبحانه بإقامة المصالح المتجانسة، وأخرج بعضها عن الأمر إما لمشقة ملابستها، وإما لمفسدة تعارضها، وزجر عن مفاسد متماثلة وأخرج بعضها عن الزجر إما لمشقة اجتنابها، وإما لمصلحة تعارضها. قد يقولون إن كتاب الله أمرنا عند التنازع بالرد الى الله وإلى الرسول، والرجوعُ الى المصالح ليس من ذلك. وهذا لا وجه لهم فيه بعد أن بينا أن الكتاب والسنة ناطقان باعتبار المصالح، فلم تخرج المصالح عن دائرة الشريعة.

بقى هنا إشكال القرافى أورده على جميع العلماء الذين اعتبروا المصالح، قد يظن نفعه للمخالف؛ حاصله: ما مرادكم من المصلحة والمفسدة: أهو مسماهما المطلق، أم ما هو أخص من ذلك المطلق؟ فإن أردتم الأخص فدرجات الخصوص مختلفة متعددة فأين الضابط؟ فإن قالوا: نريد مطلق المصلحة ولكن بضابط هو ما توعد الله على تركه فى جانب المصلحة، وما توعد على فعله فى جانب المفسدة، وما أهمله تعالى غير داخل فى مقصودنا. فهذا لا يصح من المعتزلة، لأنه ينقض أصل مذهبهم من أن التكليف تابع للمصلحة المدركة من جهة العقل؛ فاعتبار ذلك يلزمه الدور. والأشاعرة وإن صح لهم أن يقولوا ذلك فى الجواب، إلا أنه يتعذر عليهم أن يقولوا إن الله تعالى راعى مطلق المصلحة ومطلق المفسدة على سبيل التفصيل؛ لأن المباحات فيها ذلك ولم تراع، بل يقولون إن الله ألغى بعضها فى المباحات واعتبر بعضها، فإذا سئلوا عن ضابط المعتبر مما ينبغى أن لا يعتبر، عسر الجواب، بل سبيلهم إستقراء المواقع فقط. وهذا يكون تسليما منهم بأن كون هذا مصلحة أو مفسدة متوقف على النص بإيجابه أو تحريمه.

وأجاب الشاطبي في موافقاته عن هذا بما حاصله « أننا نختار المصلحة المقيدة لا المطلقة ، ونقول إنها مضبوطة عند الأشاعرة باستقراء موارد الشريعة في كل باب من أبواب الفقه ، فإذا وجدت مصلحة تشبه المنصوص عليها اعتبرت وإلا أهدرت ، وهذا معلوم من تتبع أحوال مسلك العلماء العاملين بها السائرين على الجادة غير المنحرفين ، فإنهم لم يهدموا بما عملوا به من المصلحة قاعدة من قواعد الشريعة ، ولم يمنعوا حقا لصاحبه ؛ كما أن المنحرفين عن الصراط المستقيم هدموا بها القواعد وضيعوا الحقوق ؛ فإذا نظرنا للسلكين حصلت لنا قواعد كلية نزن بها ما يرد علينا من مصلحة ، فإن طابقها وشابهها عملنا بها وإلا تركناها . والضابط عند المعتزلة العقل ، والشرع كاشف ؛ فالعقل عندهم يوازن بين المصالح والمفاسد ويعتبر راجحها ويترك مرجوحها ، وهذا في الغالب - متى كان العقل سليما - لا يخرج عن دائرة الشريعة ، فإن الشارع لم يعتبر كل مصلحة وإن كانت مرجوحة ، كما لم يترك كل ما فيه مفسدة وإن كان يصاحبها مصلحة ترجح عليها » .

وبعد ، فالقائلون بالمصلحة اختلفوا فيما بينهم على مذاهب ، حكى صاحب البرهان منها ثلاثة :

الأول : أن المصلحة المعتبرة هي التي لها أصل معين ، وأما المرسلة وغيرها من المعارضة للدليل فلا يصح التمسك بها ؛ ونسب هذا للقاضي حسين من الشافعية وجماعة من المتكلمين .

والثاني : أن المصلحة يعمل بها ولو لم يكن لها أصل معين ، ولكن بشرط مشابهتها للمصالح المتفق عليها أو المنصوص عليها ؛ ونسبه لإمامه الشافعي وجمهور الحنفية .

والثالث : أن المصلحة يعمل بها مجردة عن اشتراط المشابهة ، قربت من موارد النصوص أو بعدت ، بشرط عدم مصادمتها للنص أو الإجماع ؛ ونسبه للإمام مالك رضي الله عنه .

وهناك مذهب رابع خلاصته أن المصالح يعمل بها مطلقا ، مرسلة أو غير مرسلة ؛ ويعني بها التي عارضت نصا أو إجماعا متى كانت راجحة ؛ لكن في صنف

من الأحكام « المعاملات وما شابهها » ، أما العبادات والمقدرات فلا وزن للمصلحة فيها . وهو رأى نجم الدين الطوفى الحنبلى وجماعة من العلماء لم يصرحوا به قولا ولكن فتواهم تؤيد ذلك عملا .

استدل القاضى ومن معه :

أولا : بأن الكتاب والسنة متلقيان بالقبول ، والإجماع ملتحق بهما ، والقياس المستند الى واحد من هذه له أصل متفق عليه ؛ وأما الاستدلال (يعنى به المصلحة المرسلة) فقسم لا يشهد له أصل من الأصول الثلاثة ، وليس يدل لعينه دلالة من عقل ، وانتفاء الدليل على العمل به دليل انتفاء العمل به .

وثانيا : بأن المعانى إذا حصرتها الأصول وضبطتها المنصوصات كانت منحصرة فى ضبط الشارع ، وإذا لم يشترط استنادها الى الأصول لم تنضبط واتسع الأمر ورجع الشرع الى اتباع وجوه الرأى واقتفاء حكمة الحكماء ، وهذا يؤول الى إبطال الشريعة ، لأن كل واحد يفعل ما يراه ، وهو مختلف باختلاف الزمان والمكان .

ويرد على هؤلاء أن الأدلة قامت على اعتبار المصلحة وإن لم تستند الى أصل معين ؛ فدعوى قيام الدليل على انتفاء العمل بها بناء على عدم الدليل الدال على اعتبارها مجرد كلام لا يسنده برهان . وأما مسألة الضبط التى قالوها فاحتياط يسلم لهم لو كان له ركن يعتمد عليه ؛ أما وإنه أمر مخترع لم ينقل لنا عن أحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلا علينا حرج فى رده ؛ فإن من تتبع أحوال الصحابة الذين هم القدوة فى كل شىء بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لم ير لواحد منهم فى مجالس الاستشوار تمهيد أصل واستثارة معنى ثم بناء الواقعة عليه ، ولكنهم يخوضون فى وجوه الرأى من غير التفات الى الأصول كانت أو لم تكن .

وأما المذهبان الثانى والثالث : فالأدلة السابقة كافية فى إثباتهما ، وهما يتفقان فى اعتبار المصالح المرسلة ، ولكنهما يفترقان فى اشتراط الشبه بالمصالح المنصوصة أو المتفق عليها وعدمه ، كما صوره إمام الحرمين ، واختار الاشتراط ؛ وعماده فى هذا التقييد أن فتح الباب مطلقا يسير بنا الى الخروج عن دائرة الشريعة واتباع وجوه الرأى وانحلال شرع الله الى آراء مختلفة حسب اختلاف الأزمان

والأمكنة . وعبارته « لو صح التمسك بكل رأى من غير قرب ومداناة لكان العاقل ذو الرأى العالم بوجوه الإيالات إذا راجع المفتين فى حادثة فأعلموه أنها ليست منصوصة فى كتاب ولا سنة ولا أصل لها يضاهيها لساغ والحالة هذه أن يعمل العاقل بالأصوب عنده والأليق بطرق الاستصلاح ؛ وهذا مركب صعب لا يجترىء عليه متدين ، ومساقه ردّ الأمر الى عقول العقلاء وأحكام الحكماء ، ونحن على قطع نعلم أن الأمر بخلاف ذلك » ا هـ . ثم تحامل على الإمام مالك رضى الله عنه . ومجموع كلامه يصور مذهب الإمام مالك بأنه يعمل بالمصلحة إذا لم يصادمها نص أو إجماع قربت من موارد النصوص أو بعدت .

ولست الآن بصدد القطع بصحة النقل وموافقته للواقع أولا ، ولكننى أريد أن أقف على حقيقة الفرق بين المذهبين : ما نسبه لإمامه ، وما نسبه لمالك رضى الله عنهما .

إنه لم يحدد هذا الشبه ولا ندرى مراده منه : أيريد شبهها فى ذات المصلحة أو فى نوعها أو فى جنسها والأجناس متعددة ؟ . فإن أراد المشابهة الذاتية على معنى أن المصلحة يكون لها نظير خاص مما نص عليه أو أجمع عليه ، رجع إلى رأى القاضى ومن معه ولم يكن بينهما فرق إلا فى العبارة فقط ؛ وإن أراد المشابهة النوعية أو الجنسية فما نسبه للإمام مالك لا يخرج عن هذا ، لأن المصلحة التى لا يعارضها نص ولا إجماع لا تعدم نوعا أو جنساً قريباً أو بعيداً مما نص أو أجمع عليه منها . ويبقى الفرق الذى لا ينكر من جهة التوسع أو التضييق . فالإمام مالك توسع فيها وغيره لم يفعل ذلك ، فإن ادعى مدع أنه أفتى بمصلحة تهدم أصلا شرعياً أو قاعدة متفقاً عليها فنحن فى انتظار ما يبرزه لنا من تلك الفتاوى . ولو فرض وجود مصلحة كذلك فلا نتردد فى ردها والحكم على صاحبها بالخطأ ؛ ولم نسمع بأن أحداً من المسلمين ادعى لنفسه العصمة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم .

والخلاصة : أن تفويض القول بالمصالح إلى المجتهدين يوقفنا عند حد الاطمئنان فإن المجتهد بعنوان أنه مجتهد فى الشريعة ، لا يذهب الى شىء يخالف الشريعة عمداً .

وأما قوله لو صح التمسك بكل رأى الخ ، فلا يلزم الإمام مالكا رضى الله عنه ، بل نحن نضم قطعنا إلى قطعه بأن الأمر بخلاف ذلك . وهل يقول أحد إن العاقل إذا راجع المفتين فى ذلك وأعلموه أنه لا يوجد الحكم فى كتاب ولا سنة الخ أنه يسوغ له العمل برأيه وإن خالف الشريعة ؟

ولعل هذه موجة تعصبية ، أو عاصفة مذهبية من صاحب البرهان ، والكمال لله وحده .

وأما الرأى الرابع ، فلم أر عالما أعلن هذا الرأى فى صراحة غير نجم الدين الطوفى الحنبلى المتوفى سنة ٧١٦ هـ وفيه ألف رسالة ، ولكنه ركب متن الغلو فى بعض المواقف حتى ألجأه ذلك إلى الاستدلال أحيانا بما لا يسلم له أو بما لا يفيد فيقول بصدد تقديم المصلحة على الإجماع : إن منكرى الإجماع قالوا برعاية المصالح فهى إذا محل وفاق ، والإجماع محل خلاف ، والتمسك بما اتفقوا عليه أولى من المختلف فيه ؛ وبصدد تقديمها على النصوص : النصوص مختلفة متعارضة ، فهى سبب الخلاف فى الأحكام المذموم شرعاً ، ورعاية المصلحة أمر متفق فى نفسه لا يختلف فيه ، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً ، فكان اتباعه أولى . إلى غير ذلك مما يعد عن سنن الاستدلال .

ولقد رأينا فى هذا العصر من يرد على الطوفى هذا بكلام من هذا القبيل ، حمله عليه التعصب وما وضعه فى عنقه من أغلال التقليد . وكل مقاله يدور حول طعن بالإلحاد ، ونقل لعبارات الطعن فى الخُلُق والدين عن أصحاب التراجم فى صاحب رسالة المصالح ؛ ثم ردّ إجمالى بدون ذكر للأسباب . وكأنه يريد هدم الشىء من أساسه ، ولسان حاله يقول : إن إلحاده وفر علينا الوقت من ضياعه فى تفنيد رأيه .

وأنت خبير بأن هذا ليس طريقاً صحيحاً لمناقشة الآراء والحكم عليها بالصحة والفساد ، ولم يسلكه أحد ممن يعتد برأيهم ، ولو كان لسهل علينا رد شبه المخالفين لنا فى الدين ، بل لساغ لنا أن نصدر الأطفال والدوام للدفاع عن الدين حيث خف الرد وقصر على تلك العبارة « كافر لا يلتفت إلى كلامه » ـ لو كان لما عنى

القرآن بكشف شبهات الكفار والمنافقين ، ولما أجهد الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه فى الحجاج والمناظرة معهم .

وإذا أردنا أن نحكم على هذا الرأى حكما صحيحا بالقبول أو الرفض ، وجب علينا أن نعرض لمسألة أخرى هى كالأساس لما نحن فيه ، وهى : هل نظر الشارع للمعاملات ملاحظ فيه التعبد أو مجرد عن ذلك ؟ وهو موضوع البحث الآتى .

البحث الرابع

من المعلوم أن العبادات قصد بها الشارع منّا أولاً وآخرا الامتثال ولا دخل لاعتبار المصالح فيها ؛ فإن وجد شىء من ذلك فالوقوف عنده لازم لا تعدية ولا قياس . دلنا على ذلك الاستقراء أولا ؛ وثانيا أن العبادات حق الشارع خاص به ، ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفا وزمانا ومكانا إلا من جهته ، فيأتى به العبد على ما رسم له . ألا ترى أن الخادم لا يعد مطيعا لمخدومه إلا إذا امتثل ما رسمه له وفعل ما يعلم أنه يرضيه ؟ فكذلك ههنا ؛ ولهذا لما تعبدت الفلاسفة بعقولهم ورفضوا الشرائع ، أسخطوا الله عز وجل ، وضلوا وأضلوا .

وأما المعاملات فنظر الشارع اليها أولا من جهة تحصيل المصالح للأنام وهو الأصل فيها . دل على ذلك أمور :

أولا : الاستقراء ؛ فإنا وجدنا أحكامها تحفظ عليهم مصالحهم ، وتدور معها حيثما دارت ، فنرى الشىء الواحد يحرم فى حال ويباح فى حال أخرى تبعا لذلك ، كالدرهم بالدرهم الى أجل : يمتنع فى المبايعة ويجوز فى القرض ؛ وبيع الرطب باليابس : يمتنع حيث يكون مجرد غرر وربا من غير مصلحة ، ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة كما فى العرايا ، توسعة على الخلق ، ولرفع الضرر والحرج عن المعرِى اذا تردد المعرَى داخل بستانه ونخله ، فكان منع ذلك مؤديا الى أن لا يعرى أحد أحدا نخله ، وما شابه ذلك .

وثانيا : أن الشارع توسع فى بيان العلل والمصالح فى تشريع هذا النوع ، عكس العبادات ؛ وهذا تنبيه منه سبحانه الى أننا نسلك هذا الطريق ونسير بمعاملاتنا فى وادى المصالح ، ولا نجمد على المنصوص الذى ربما ورد لمصلحة

خاصة وبطائفة خاصة وبأقليم خاص وفى زمن خاص . وحاش لشريعة الخلود أن تلزم الناس بهذا الإصر والأغلال التى صرحت فى غير موضع بأنه رفع عنهم.

وثالثا : أن أرباب العقل فى زمن الفترات قد اعتبروا المصالح فى كثير من العادات ، فلما جاءت الشريعة أقرّت منها الشيء الكثير ، وعدّلت ما انتابته عوامل متنازعة من الإصلاح والإفساد ، ولم تبطل إلا ما كان منشؤه هوى النفوس وطغيان الشهوات . وأما عباداتهم فضلت فيها عقولهم ، ولهذا هدمت الشريعة غالبها ، إلا ما نقل لهم من شريعة الخليل عليه السلام .

بعد اتفاق العلماء على هذا القدر ، اختلفت أنظارهم فى أمر وراء هذا ، هو « اعتبار التعبد فيها أولا » . فمنهم من يخرج بها عن التعبد ويجعل الميزان الصحيح هو المصالح فقط ، بيد أنه لا يدعى خروجها عن التشريع ، بل يعترف أنه ماضٍ فيها ولكن من هذا الطريق حسبما أرشدنا الشارع إجمالا وتفصيلا . ويرى فريق آخر أن التعبد له نصيب فى هذا النوع لا يليق بالمكلف إهداره ، فاذا ظهر التعبد فى شيء وجب التسليم به والوقوف مع النصوص .

مثال ذلك : الذبح فى المحل المخصوص فى الحيوان المأكول ، فإن التعبد ظاهر فيه وإن فهمت حكمته إجمالا وهى تطهير اللحم من الجراثيم المرضية ، فلا يقال بناء على هذه الحكمة إنه يجوز الذبح فى أى موضع آخر يخرج منه الدم متدفقا كما يتدفق من هذا المحل ما دام المقصود وهو التطهير حاصلا .

مثال آخر : الفروض المقدرة فى المواريث ، وعدد الأشهر فى العدد الطلاقية والوفوية ؛ هذه الأمور قد فهمت الحكمة فيها إجمالا ، ولكن التفصيل عجزت العقول عن إدراكه ؛ فلا يقال إن المقصود من جعل نصيب الرجل ضعف نصيب الأنثى هو أنه مكلف بالإنفاق على زوجة وأولاد ، وأما هى فلها زوج ينفق عليها ، فإذا كان للرجل مال كثير لا يحتاج معه الى هذا المال والزوجة لها أولاد ولا مال لهم تعكس المسألة فتأخذ ضعف الرجل . كما لا يقال إن المقصود من العدة الوقوف على براءة الرحم ، فلا داعى للانتظار هذا الزمن الطويل إذا تيقنا بالبراءة .

استند هذا الفريق فى مدعاه ، وهو أن المعاملات ملاحظ فيها التعبد الى أمور منها :

أولا : أن معنى التكليف ، وهو الاقتضاء أو التخيير ، لازم للمكلف من حيث هو مكلف ، عرف المعنى الذى لأجله شرع الحكم أو لم يعرفه ، بخلاف اعتبار المصالح فانه غير لازم له من هذه الحيثية ، لأن عليه الانقياد ، ولا يخلص من التكليف إلا بالامتثال ؛ بخلاف تحقق المصلحة وتحصيلها فغير لازم ، بل نفس معرفة المصلحة فى التكليف غير لازمة ، فضلا عن قصدها ؛ وإذا كان كذلك فالتعبد لازم فى كل تعامل شرعى لاخيرة فيه ، وهو المطلوب .

وثانيا : أما إذا فهمنا بالاقتضاء أو التخيير حكمة مستقلة فى شرع الحكم ، فلا يلزم من ذلك أن لايكون ثَمّ حكمة أخرى ومصلحة ثانية وثالثة ورابعة الخ . وغايتنا أنا فهمنا مصلحة دنيوية تصلح أن تستقل بشرعية الحكم ، فاعتبرناها بحكم الإذن الشرعى ؛ أما قصر الحكمة على هذه فلا سبيل اليه . فبقى بعد ذلك إمكان حكمة أخرى شرع لها الحكم ، فصرنا من تلك الجهة واقفين مع التعبد ، لأنا لم نقطع بمعقولية المعنى مستقلا .

وثالثا : أنه يصح تعليل امتثال الحكم بأنه ورد الشرع به ، أمرا أو نهيا ، ، كما يصح بنفس العلة . فاذا سئل الحاكم : لم لاتحكم وأنت غضبان ؟ وأجاب بأنى نهيت عن ذلك ، أو بأن الغضب يشوش عقلى وهو مظنة عدم التثبت فى الحكم ، كان مصيبا فى الجوابين ، مع أن الأول تعبدى محض ؛ وإذا جاز اجتماعهما وعدم تنافيهما جاز القصد الى التعبد ، وذلك يدل على أن هناك تعبدا .

ورابعا : أن من المصالح ما يمكننا الوقوف عليها بالمسالك المعروفة ، النص والإجماع والمناسبة ، الخ ، وهذه التى نعدى بها الحكم بناء على أنه شرع لأجله ، ومنها ما لايمكن الوقوف عليه الا بالنص ، ككون الاستغفار سببا للخصب والسعة فى قوله تعالى ، استغفروا ربكم إنه كان غفاراً ، يرسل السماء عليكم مدرارا ، ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهارا ، . ومثل هذا لا يمكننا التعدية بها بل يلزمنا الوقوف عندها ، وليس للتعبد معنى إلا هذا الوقوف من غير زيادة ولا نقصان .

مناقشة هذا الرأى وأدلته

قبل مناقشة هذه الأدلة يحسن بنا أن نقدم مقدمة يسيرة نبين فيها معنى التعبد فنقول : التعبد له معنيان :

الأول : مالا يعقل معناه على الخصوص وإن فهمت حكمته إجمالا ؛ وهذا يمنع التعدية والقياس .

والثانى : أعم من الأول ، وهو مايكون لله فيه حق ، إذا قصده المكلف بالفعل أثيب عليه ، ويستحق العقاب على تركه . وهذا يستفاد من مجرد ورود الطلب من الشارع أمراكان أو نهيا ، وهذا المعنى لاينافى القياس والتعدية .

ومن هذا يظهر أن التعبد المختلف فى وجوده فى المعاملات ، هو التعبد بالمعنى الثانى لا الأول ، لاتفاق المتخالفين على صحة القياس فيها ؛ فلو حمل عليه لتناقض مذهبهم ؛ وهذا الاختلاف لايظهر أثره إلا فى جواز ترك مقتضى النص إذا عارضته المصلحة أو عدم جوازه ؛ فمن ادعى وجود التعبد فيها منع الترك عند المعارضة ، ومن نفى ذلك جوز الترك .

إذا تمهد هذا نقول : كلام المستدل صريح فى أن الأصل فى تشريع المعاملات والمقصود منها أولا وبالذات : هو تحصيل مصالح الناس ، وأن اعتبار التعبد فيها جاء من ناحية ورود النص بها . ومقتضى هذا أن تكون الأولى راجحة ، والثانية مرجوحة .

وحينئذ نقول له : إذا فرض أن اعتبار التعبد فى نص مّا يؤدى الى ضياع المصلحة المقصودة منه كما إذا كان النص واردا لمصلحة خاصة ثم تغير الزمن وأصبح هذا الحكم غير محقق لما قصد به ، أتعتبر التعبد الذى هو مرجوح فتقف عند النص ، أم تعتبر تحصيل المصلحة الذى هو المقصود فتعمل بها ؟ فإن اختار الأول ناقض قوله إن الأصل فى تشريع المعاملات هو تحصيل المصالح ، وكان اعترافا منه بأن الأصل فيها هو التعبد ، وكون المصالح مقصودة فيها لا أثر له ، فتتساوى العبادات والمعاملات .

وإن اختار الثانى فقد وافق الفريق الآخر وسلم له أصله الذى أصّله ، وهو ترجيح المصلحة إذا عارضت النص الجزئى ، لأن المخالف لا ينازع فى أن الحكم المنصوص عليه واجب العمل به مادام محصلا لمصلحته ، ولا يلجأ الى تغييره بحكم آخر محصل للمصلحة إلا اذا أصبح الحكم الأول غير محصل لها . وليس معنى قوله إن المصلحة ترجح على النص إذا عارضته أنه يعتبر مطلق المصلحة فى مقابلة النص ولو لم يكن اليها حاجة حتى يخرج بتشريع المعاملات الى اتباع الآراء وموافقة الرغبات . على أن محل قوله هذا إنما هو النصوص التى تتغير مصالحها ، وأما النصوص التى لا تتغير مصالحها كنصوص حل البيع والإجارة والرهن وحرمة الربا والغصب مثلا ، فلا عبرة بالمصلحة المظنونة فى مقابلتها ، كما سيأتى شرح ذلك فى البحث الآتى . وأما المقدرات والأحكام التى ظاهرها التعبد كمسألة الفروض فى المواريث ومقادير الزكاة والتعدد فى العدد وموضع الذبح وماشابه كل ذلك فبعيد عن محل النزاع أيضا .

إذا وضح ذلك عرفت ما فى الأدلة السابقة من ضعف ظاهر ، وأنها لا تصلح للتمسك بها فى مقام الحجاج .

أما الدليل الرابع ، فبعيد عن محل النزاع ؛ لأن التعبد فيه يمنع التعدية ، ولأن ما مثل به ليس من المعاملات التى الكلام فيها .

وأما الدليل الثالث ، فلأن صحة التعليل بكل من الأمرين لا ينتج ما أراده المستدل من الوقوف عند المنصوص مطلقا ، وإن أصبح غير محصل للمصلحة التى قصدت من تشريعه . كيف وقد اعترف بأن مراعاة المصلحة هو الراجح فى تشريعها ؟ وليس معنى التعبد كون الشىء مأمورا به فقط ، وإلا لكان العمل بالمصلحة تعبديا ؛ لأن القائل بها يقول إن الشارع أمرنا بتحصيلها وأذن لنا فى فعل أسبابها ؛ وصاحب الدليل لا يعترف بهذا .

وأما الدليل الثانى ، فلأن احتمال وجود حكمة أخرى غير ما وقف عليها المجتهد لا يمنع من إدارة الحكم إثباتا ونفيا على ما ظهرت له ، لأنه ما كلف إلا بما أداه إليه اجتهاده ، ولم يطلب منه القطع فى الاجتهاد بل غلبة الظن كافية ؛ ولو كان مجرد الاحتمال مانعا لما صح لمجتهد أن يعمل باجتهاد أصلا ؛ لأن احتمال

خطأ اجتهاده وصواب غيره قائم فى كل وقت ، ولما صح قياس بعلة مستنبطة أصلا ، لاحتمال أن العلة غير ما ظهرت . فإن قيل : إن القياس وجد فيه الإذن ، وأما العمل بالمصلحة إذا خالفت النص فلم يوجد فيها ذلك الإذن ، فوجب الوقوف عند المنصوص مطلقا .

والجواب : أن الإذن موجود فى الثانى مثل الأول بالأدلة السابقة . على أن عمل الصحابة بذلك أكبر دليل على وجود الإذن ، وإلا كان طعنا فى هؤلاء الأعلام ، ولا يليق بأحد الإقدام على مثل ذلك .

وأما الدليل الأول ، فبعد أن عرفنا أن الشارع أمر بتحصيل المصالح ، وأذن فى فعل كل مصلحة راجحة ، ومنه يكون العبد مكلفا بها ، وتكون لازمة له من حيث هو مكلف ، فإذا أتى بها كان ممتثلا لأمر الشارع لا فرق فى ذلك بينها وبين وغيرها مما نص عليه من المأمورات - لايظهر لإيراده وجه . والله أعلم .

إذا كان موضوع الخلاف الأول هو جواز العمل بالمصلحة فى مقابلة النص أو الإجماع أو عدم جوازه ، فلا ندعى للمجوز وجود نص خاص صريح من القرآن أو السنة يدل على ذلك ؛ كما لا ندعى وجود نص كذلك يدل على نفى اعتبار التعبد فى المعاملات الذى هو مبنى الخلاف ؛ فمن أراد تأييد رأيه من المتنازعين فعليه بعمل الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم ، أو على الأقل عليه أن يثبت ذلك فى عمل الأئمة أصحاب المذاهب المقلَّدة .

ولعل المانع من اعتبار المصلحة فى مقابلة النصوص لما لم يجد له مستندا فى عمل هؤلاء ، لجأ إلى شىء آخر متوهما فيه التأييد لرأيه ، وهو اعتبار الشارع التعبد فى المعاملات ؛ ثم أخذ يستدل على هذا الأصل بما سمعت ، فإذا اعترض عليه بفتوى صحابى أو عمل خليفة منهم ، سلك طريق التأويل البعيد المتكلف كى يجد لنفسه مخلصا من هذا الاعتراض ، حتى إذا ظهر عليه العجز والقصور صار يردد هذه الكلمات : رأى صحابى فلا يعمل به فى مقابلة النص ، أو لا عبرة بالرأى فى مقابلة النصوص ، أو « فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول » . وما شاكل ذلك .

ولكن الواقع الذى لا ينكر أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عملوا بالمصلحة فى أبواب المعاملات وما يتعلق بالنظام الاجتماعى ، وإن كانت فى مقابلة النصوص ، واشتهر ذلك عنهم فى وقائع كثيرة ، وهم فى ذلك لم يكونوا جناة على الشريعة ، كيف وهم الذين أقامهم الله حراسا عليها بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وتبعهم فى ذلك التابعون وتابعوهم ، ثم الأئمة من ورائهم ؟

أما غيرهما من العبادات والمقدرات فلم يتركوا فيها مقتضى النصوص وإن وجدوا المعنى الذى من أجله شرع الحكم قد تغير . ولا أدل على ذلك مما نبهنا عليه فى تعليلات الصحابة عند قول ابن الخطاب رضى الله عنه عند استلام الركن :

« أما والله إنى أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولكنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم استلمك وأنا أستلمك ، فاستلمه » . وقوله : « ما لنا وللرمل إنما راءينا به المشركين ، وقد أهلكهم الله » ثم قال « شىء صنعه رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نحب أن نتركه ، ثم رمل » .

فإن قيل : إن ما وقع من ذلك لم يصح النص فيه عند الصحابى ولا الإمام ، أو صح ولكنه رآه غير حتم ، أو كان حتما ولكن المخالفة راجعة الى وصف منفك ؛ قلنا : مجرد احتمالات ممكنة ، وليس كل ما ورد من هذا النوع يمكن تخريجه على هذه الوجوه . وتلك الدعوى لا تسلم إلا إذا صحبها استقراء وحصر لذلك ، وهو لم يوجد بعد . على أن هؤلاء المانعين قد اعترفوا بالعمل بها إذا كانت ضرورية . فإن أجابوا بأن الترك لم يكن لمجرد المصلحة بل للنصوص الكثيرة الدالة على اعتبارها ، وأما غيرها من المصالح الحاجية فلم يقم دليل عليها كذلك ، رددناه بأن الأدلة قامت على اعتبار المصلحة من غير تفرقة بين ضرورية وحاجية ، فقصر الجواز على نوع دون نوع لا دليل عليه ، مع أن المصالح التى عمل السلف بها فى مقابلة النصوص لم تبلغ رتبة الضرورة ، وأن العمل بالمصلحة فى مقابلة النص ليس تركا للنص بالرأى فى الواقع ، وإنما هو ترك للنص بالنص بل بالنصوص الكثيرة ، وقد يكون النص الأول ظنيا كخبر الآحاد فيرجع الى محل الوفاق . وغاية الأمر أن تحديد نفس المصلحة التى يعمل بها فى كل موضع ، يحتاج الى ملكة فقهية ناضجة واطلاع واسع على مسالك الشريعة ؛ وليس فى مقدور كل من ادعى الفقه الوصول الى ذلك .

فأولى المخالف أن يسلم أصل العمل بالمصلحة ، ثم بعد ذلك له أن ينازع فى كون مصلحة بخصوصها فى محل مخصوص تقوى على المعارضة أولا . وبعبارة أخرى : يسلم أصل الدلالة والاعتبار ، وينازع فى التطبيق فى الجزئيات ، والأمر فى ذلك مفوض لرأى المجتهد .

هذا وقد قرر العلماء أن الحاجة تنزل منزلة الضرورة ، واشتهرت هذه القضية بينهم حتى غدت من المسلمات عند الفقهاء جميعا . وقد قال السيوطى فى الأشباه والنظائر « الحاجة عامة أو خاصة تنزل منزلة الضرورة » وغيره اشترط فيها العموم .

الى هنا ظهر ضعف هذه الأدلة ، وتبعه ضعف الرأى الذى أقيمت عليه ، ويتجلى هذا الضعف واضحا بعد ما نشرح الأثر الناجم عن التمسك به واعتباره فى جميع المعاملات .

أثر مراعاة هذا الأصل فى معاملات الناس

من يتتبع عمل الفقهاء المتأخرين على اختلاف مذاهبهم ، يجدهم قد تغالوا فى الأقيسة البعيدة حتى منعوا من المعاملات الشىء الكثير ، فحكموا بالتحريم بمجرد الشبه بناء على مراعاتهم هذا الأصل . تعبدوا بالتحريم ، وكان الأولى لهم وللأمة التى شرعوا لها أن يذهبوا الى التحليل ، فيدفعوا عن الأمة الحرج ، ويفسحوا لها مجال الرقى والتقدم ومسايرة الزمن .

وإذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم له تصرفات من حيث إمامته الكبرى وخلافته العظمى ، وتصرفات من حيث الفتوى والتبليغ ، فلأى شىء حمل هؤلاء جميع أوامره على الفتوى والتبليغ ، ولم يحملوا ما تعلق بالمعاملات منها على الإرشاد والسياسة ، حسبما يقتضيه مقام كل أمر ونهى ، وبحسب مقتضيات الأحوال ، فتكون أحكاما مصلحية سياسية صادرة من حيث ماله من الإمامة والخلافة ، مربوطة بمصالح تتغير بتغيرها ، أو مربوطة بأعراف كذلك ؛ ولا تكون ضربة لازب لاتتغير واجبة العمل ولو تغيرت الأحوال ، ولو جلبت ضررا ودفعت مصلحة . والدين يسر لا تعسير فيه !.

وقد أوصى رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذا وأبا موسى الأشعرى بقوله : « يسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا » . وليس سبيل التحرى فى الدين

والورع محصورا فى تضييق الدين، بل سبيل التحرى هو أن يصيب روح التشريع المبنى على حفظ ناموس الأمة وشرفها واغتباطها بشرعها، وكونه موافقا مصلحتها، ولا يكون حجر عثرة فى سبيل رقيها، ولم يجعل الله شريعة من الشرائع منافية لناموس الاجتماع ولا قيدا ثقيلا فى أرجل من يريد النهوض من الأمم، بل جميع الشرائع جاءت محافظة على رقى المجتمع الإنسانى، ولا سيما هذه الشريعة العامة الأبدية.

وقد كان العلماء المتقدمون لا يفتون فى منع مسألة حتى ينظروا الى حاجة الناس إليها، فإن رأوا مساس الحاجة إليها أو عموم المعاملة بها، رخصوا وأباحوا وما ضيقوا. وفى قواعد الفقه: «المشقة تجلب التيسير»، «إذا ضاق الأمر اتسع»؛ فما الذى حمل المتأخرين على مخالفة هذه الطريقة، وجمودهم على المنقول لهم عن أئمتهم الذى أفتوا به بتأثير مصالح زمنهم ومراعاة لأعرافهم؟ وما الذى حدا بهم الى هذا الموقف الذى ضيق على الناس!

إن هذا التضييق كان سبباً فى أن المتمسكين بمذاهبهم تقل معاملاتهم ويضيق مالهم، وكل من اتسعت متاجره فإما أن يبحث عن الأقوال الشاذة فيقلدها ولا يعدمها، وإما أن ينبذ التقيد بالأحكام الشرعية فى معاملاته وهى الطامة الكبرى، أو يدخل باب الحيل الذى شوه وجه الشريعة وكاد يقضى على البقية الباقية منها، لما رسم لهم هؤلاء الفقهاء طرقه ووسعوا دائرته حتى عم جميع الأبواب بعد أن كان يقصد للتخلص من تفنن الناس فى الأيمان عند الأئمة رضى الله عنهم. ولو وسعوا على الناس لكان خيراً من أن يحملوهم على هذا المركب الخشن. لو وسعوا عليهم كما وسعوا على أنفسهم بالأخذ بالرخص حتى قرروا «أن للفقيه أن يأخذ بالقول الضعيف فى حق نفسه ولا يجوز له الإفتاء به»، فصاروا بذلك مضرب الأمثال بين الناس؛ بل توسع بعضهم وجعل يفتى به لنفسه وصديقه. من ذلك ما حكى أبو الوليد الباجى [1] عن بعض أهل زمانه ممن نصب نفسه للفتوى أنه كان يقول «إن الذى لصديقى على إذا وقعت له حكومة أو فتيا، أن أفتيه بالرواية التى توافقه».

---

(١) إعلام الموقعين حـ ٣ ص ٤٤٢

إن هذا التضييق ما جاء إلا من الأقيسة المتكلفة تبعاً لهذا الأصل ، وإلا فالنصوص الشرعية المانعة من أنواع من المعاملات قليلة جداً بالنسبة لما فرعه الفقهاء تبعاً لهذا الأصل . ومن تأمل هذه النصوص على قلتها وجدها جاءت على وفق المصالح وضد المفاسد؛ لأن الشريعة هدى ورحمة ، وأبدية وعامة ، ولا يتصور فيها أن توصد فى وجه الأمة أبواب رقيها .

لقد أجمل القرآن أحكام المعاملات ، فاكتفى فى قانونها بالنص على إباحة ما يقتضيه تبادل الحاجات ودفع الضرورات ، فأحل البيع والإجارة والرهن وغيرها من عقود المعاملات ، وأشار إلى الأساس الذى ينبغى أن تبنى عليه تلك المبادلات وهو التراضى « يأيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ، إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم . . . . » الآية . وكذلك أحاديث المعاملات قليلة بالنسبة إلى غيرها . ولأجل هذا قال ابن العربى فى تفسير الآية السابقة ما نصه : « المسألة الأولى: هذه الآية من قواعد المعاملات وأساس المعاوضات التى تبنى عليها ، وهى أربعة : هذه الآية ، وقوله تعالى « وأحل الله البيع وحرم الربا » ، وأحاديث الغرر ، واعتبار المقاصد فى الشريعة » اهـ .

ومن تتبع النصوص الواردة فى هذا الباب وجدها جاءت على هيئة قواعد عامة ، كوجوب العدل فى الأحكام ، والمساواة فى الحقوق ، وتحريم البغى والاعتداء ، والغش والخيانة . وحددت حدوداً لبعض الجرائم ، ووضعت قاعدة الشورى . وبعد هذا كله فوض الشارع الأمر فى جزئيات الأحكام إلى أولى الأمر من العلماء والحكام يقررون بالمشاورة ما هو الأصلح للأمة بحسب الزمان واختلاف الأحوال .

والخلاصة : أن مراعاة الفقهاء المتأخرين لهذا الأصل ترتب عليه الأمور الآتية :

أولا : مخالفة مقصود الشارع من شرعية المعاملات .

وثانياً : مخالفة سلف الأمة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم فى طريقتهم .

وثالثاً : مخالفة أئمتهم الذين نسبوا ما فرعوه إليهم على أنه مذهب لهم .

خالفوهم فى تقليدهم فى كل شيء مع نهى الأئمة عن ذلك ، وفى التمسك بما فرعه الأئمة وجعله شرعاً دائماً لكل الأزمان والحالات ، مع جواز كونه لمصلحة خاصة ، أو عرف خاص .

ورابعاً : إقفال باب الرقى للأمة الإسلامية بسبب هذا التقييد والمنع من المعاملات المتجددة التى تلائم الزمن وتطوراته .

وخامساً : التسبب فى نبذ كثير من المسلمين لأحكام العاملات فى الشريعة لما وقفت سداً منيعاً لا يتحرك أمامهم ، إما بتركها والعمل بما يدور بين الناس من معاملات غير إسلامية ، أو بالتحايل على المحافظة على صورة الشريعة وترك المقصود منها ، بفتح باب الحيل الواسع الذى كان سبباً فى التخلص من جُل الأحكام عبادات ومعاملات .

وسادساً : خلق الطعون على الشريعة من ناحية الفقه والمعاملات التى وجهها أعداء الدين . ومن يطالع كلام المستشرقين فى نقدهم الشريعة يجده محصورا فى هذه الدائرة لا يعدوها إلى غيرها .

وقد ظهر هذا التعمق فى تحريم أشياء بأدنى الشبهات ، كما روى أن الإمام السنوسى المغربى [1] أفتى بتحريم القهوة معللا ذلك بعلل ، منها الإسكار وهو غير موجود ، ومنها ضررها بالبدن وضررها لا يصل إلى حد الحرمة كما هو مشاهد ، وكونها لم تكن فى الصدر الأول ، وهذا لا يوجب تحريماً ، وإلا لرددنا على الزمن كل جديد مدعين أنه لم يكن فى عصر السلف .

هذه هى الآثار السيئة التى لحقت الشريعة من جراء استعمال هذا الأصل فى المعاملات ؛ فإذا انضم الى ذلك ضعف أدلته السابقة أنتج أن المعول عليه فى معاملاتنا أولاً وآخرا هو مصالح الناس كما فهمه سلف الأمة وعملوا به .

وبعد ، فمن المشاهد المعلوم أن المصالح تتغير بتغير الأزمان ، وتتجدد بتجدد الأحوال ، فيلزم ذلك لا محالة تبدل الأحكام تبعا لتبدل المصالح التى شرعت لها ، وانجر الحديث الى بسط الكلام فى هذا الموضوع .

---

(١) الفكر السامى جـ ٤ ص ٣١٢

البحث الخامس

فى تبدل الأحكام بتبدل المصالح

هذه القضية مؤيدة بالبراهين الكثيرة، مؤيدة بالسنة قولا وعملا وتقريرا، وبالآثار وبالإجماع. وقبل ذكر الأدلة نقدم مقدمة مقتبسة من طريقة الشارع فى التشريع، نأخذ منها دليلا عمليا قويا على صحة هذه القضية قل أن يُتَفَطّن له، فأقول:

من الأمور المسلمة عند كل مسلم ثبوت النسخ والتدرج فى التشريع ونزول الأحكام تبعا للحوادث والمناسبات. وكل ذلك يدل دلالة واضحة على تغير الأحكام تبعا لتغير المصالح.

أما النسخ، فإن الحكم المنسوخ جاء فى حالة خاصة ولمصلحة خاصة، فلما تبدلت تبدل الحكم.

وأما التدرج فى التشريع، فقد يكون الحكم المراد للشارع فى وقت مّا شديدا لا يحصل الغرض المقصود منه لما يترتب على تشريعه فى هذا الوقت من نفرة الناس من الدخول فى الإسلام، فيبدأ ذلك بحكم مخير، فإذا ما لقى منهم قبولا وعملوا به ثم تقدم الزمن وشعر الناس من أنفسهم بالحاجة الى غيره بعد ما ظهرت مفاسد التخيير أو عدم تحصيله للمصالح وتهيأت النفوس للحكم الجديد، جاء وحى السماء بالأمر الحتم. حصل ذلك فى كثير من الأحكام، كتحريم الخمر، وشرعية القتال وغيرهما.

وفى هذا تقول أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها: «لو نزل أول ما نزل لا تشربوا الخمر، لقالوا لا ندع شربها أبدا، ولو نزل لا تزنوا أولا لقالوا لا ندع الزنا أبداً». ولكن الشارع الحكيم أخذ الناس بالرفق والأناة متنقلا بهم من حال الى أخرى كالطبيب الماهر يأخذ المريض من دواء الى آخر حتى يتم له الشفاء.

وأما مجىء الأحكام عند المناسبات وتجدد الحوادث، فيرشدنا الى أن التشريع يسير مع المصالح، وليس كل ما فيه لازما لا يتغير، وإلا لجاء مرة واحدة أحكامه مدونة مختومة بختم الدوام وعدم التغيير. وهذا إرشاد من الشارع الحكيم لولاة الأمور الى أن يلاحظوا الأحوال والظروف فى أحكامهم وأقضيتهم.

الأدلة :

دلت السنة على هذا الأصل إجمالا وتفصيلا .

أما الإجمال، فما فى حديث على السابق « بل الشاهد يرى ما لا يرى الغائب » وما شا كل ذلك .

وأما التفصيل ، ففى أحاديث كثيرة ، منها حديث الأضحية « كنت نهيتكم من أجل الدافة التى دفت عليكم » فبين صلى الله عليه وسلم سبب المنع من الادخار ، ولما زال السبب وتغيرت الحالة ، أباح لهم الادخار .

وقد كان صلى الله عليه وسلم يترك الأمر الصالح لما يترتب عليه من مفسدة تفوق المصلحة ، كما فى حديث « لولا أن قومك حديثو عهد بكفر » الخ . وحديث « لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة » . وحديث « لولا أن أشق على أمتى لأخرت العشاء الى ثلث الليل » وحديث امتناعه من قتل المنافقين وقد بدا منهم ما يوجب قتلهم، وقوله « أخاف أن يتحدث الناس بأن محمدا يقتل أصحابه » . وحديث الغيران « كفى بالسيف شاهداً لولا أنى أخاف أن يتتابع فيها السكران والغيران » .

وقد كان يحكم بتحريم الشىء أو تحليله فيبين له الصحابة ما يلحقهم من الضرر فيرجع عما أمرهم به ، أو يستثنى منه قدر الحاجة ، كما فى حديث الإذخر ورعى حشيش المدينة ؛ وحديث عمر فى مسألة الأزواد فى السفر . وقد تقدم .

فهذه السنة القولية والعملية والتقريرية تدلنا مجتمعة على أن بعض الأحكام يدور مع المصلحة ويتغير بتغيرها . ·

وأما الآثار : فهى كثيرة جدا . وقد كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ينظرون الى الأمر وما يحيط به من ظروف ، وما يحف به من مصالح ومفاسد ، ويشرعون له الحكم المناسب وإن خالف ما كان فى عهد رسول الله ؛ وليس هذا إعراضا منهم عن شريعة الله أو مخالفة لرسول الله ؛ بل هو سر التشريع الذى فهموه . ولولا علمهم بجواز مثل هذا لما أقدموا عليه متشاورين وبعد المشاورة مجمعين .

وما موقفهم من الطلاق الثلاث والدية واللقطة وتقسيم الغنيمة والزيادة فى حد الخمر ومنعهم خروج النساء الى المساجد وتضمين الصناع — بعد أن كانت فى عهد النبوة على غير ذلك — إلا من هذا الوادى.

وقد قال ابن عباس رضى الله عنه فى آية [1] « يأيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم » الآية : « إن هذه الآية يعود العمل بها فى آخر الزمان . وهذا إخبار منه بتبدل الحكم بتبدل الزمان وتغير الأحوال .

ولما قدم عمر بن الخطاب رضى الله عنه الشام ووجد معاوية بن أبى سفيان قد اتخذ الحجّاب وأرخى الحِجاب ، واتخذ المراكب النفيسة والثياب الهائلة العلية ، وسلك ما يسلكه الملوك ، فسأله عن ذلك فقال : إنا بأرض نحن فيها محتاجون لهذا ، فقال له : « لا آمرك ولا أنهاك » قال القرافى [2] « ومعناه أنت أعلم بحالك ، هل أنت محتاج الى هذا فيكون حسنا ، أو غير محتاج فيكون قبيحا . فدل ذلك من عمر وغيره على أن أحوال الأئمة وولاة الأمور تختلف باختلاف الأعصار والأمصار والظروف والأحوال ، فلذلك يحتاجون الى تجديد زخارف وسياسات لم تكن قديما ، وربما وجبت فى بعض الأحوال » اهـ .

وروى عبد الرزاق عن [3] سفيان الثورى عن عبد الله بن دينار قال : سمعت ابن عمر يقول : كنت أبتاع إن رضيت حتى ابتاع عبد الله بن مطيع نجيبة إن رضيها ، فقال : إن الرجل ليرضى ثم يدعى . فكأنما أيقظنى . فكان يبتاع ويقول : ها إن أخذت . وقد تقدم .

هذا موقف الصحابة . ثم جاء بعدهم التابعون وتابعوهم وسلكوا هذا المسلك ، فأفتوا بأشياء لم تكن من قبل كذلك . أفتوا بجواز التسعير مع نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه ، لما وجد المقتضى للتسعير . وقد قال ابن القيم : إن نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عنه لعدم وجود ما يقتضيه ولو كان لفعله . وكذلك ردوا شهادة الوالد لولده والزوج لزوجه والأخ لأخيه مع تجويز من قبلهم قبول الشهادة منهم . وفى هذا يقول الزهرى رضى الله عنه « لم يكن يتهم سلف الأمة

(١) الفكر السامى جـ ٤ ص ٢٤١

(٢) الفروق جـ ٤ ص ٢٠٣

(٣) المحلى لابن حزم جـ ٨ ص ٣٧٣

الصالح فى شهادة الوالد لولده ولا الولد لوالده ولا الأخ لأخيه ولا الزوج لامرأته ، ثم دُخل الناس بعد ذلك فظهرت منهم أمور حملت الولاة على اتهامهم فتركت شهادة من يتهم إذا كانت قرابة ، وصار ذلك من الولد والوالد والأخ والزوج والمرأة ، لم يتهم إلا هؤلاء فى آخر الزمان » .

وكذلك لم يقبل بعضهم توبة المحارب مطلقا ، سواء أخذ بعد القدرة أو قبلها ، مع تصريح الآية بالقبول قبل القدرة وقبول الصحابة توبته . وفيها يقول عروة رضى الله عنه « لو قبل ذلك منهم اجترؤا عليه وكان فسادا كبيرا » . وقد تقدم فى مسلكهم فى التعليل .

هـذا مع ما روى عنهم من المقالات العامة فى ذلك . فقد روى ابن سعد [1] فى ترجمة شريح القاضى بسند الى أبى البخترى أنه جاء الى شريح فقال : ما الذى أحدثت فى القضاء ؟ فقال « إن الناس قد أحدثوا فأحدثت » . وروى عن عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه أنه قال « وتحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور » . قال [2] القرافى: ولم يرد رضى الله عنه نسخ حكم ، بل المجتهد فيه ينتقل له بالاجتهاد لاختلاف الأسباب . وروى عن إياس بن معاوية [3] أنه قال « قيسوا القضاء ما صلح الناس فاذا فسدوا فاستحسنوا . ثم قال : ما وجدت القضاء إلا ما يستحسن الناس » .

فهذه كلها تفيد صراحة أن الأحكام التابعة للمصالح تدور معها وتتبدل بتبدلها ، ولم يوجد إنـكار عليهم فى ذلك ، فـكان إجماعا على هذا الأصل فى عصر الصحابة والتابعين ، رضى الله عنهم .

فماذا يقول المخالف فى ذلك كله ؟ أيدعى خطأهم فيما فعلوا وقالوا ، فيـكون قد ارتـكب جرما عظيما وطعن فى الشريعة من أساسها ، أم يعترف بصحة هـذا ويدعى وجود سبب ألجأه الى مخالفتهم ، فيكون قد اعترف بمـا نقول من حيث لا يدرى ؟

---

(١) الطبقات الكبرى ج ٦ ص ٩١ (٢) الفروق ج ٤ ص ١٧٧ .

(٣) أصول الجصاص ج ٢ فى باب الاستحسان وإياس هذا كان معاصرا للحسن البصرى وتولى قضاة البصرة .

فإن تمسك بالتقليد وأنه متابع للأئمة فى إنكاره، جمعنا له من أقوال الأئمة وأفعالهم ما يؤيد ذلك المبدأ.

فهذا أبو حنيفة ومالك رضى الله عنهما، قد أفتيا بجواز دفع الزكاة للهاشمى مع ورود الحديث بالمنع، لما تغيرت الأحوال واختل نظام بيت المال وضاع حق الهاشميين منه. أفتيا بذلك دفعا للضرر عن هذه الطائفة، وحفظا لها من الفقر.

وقد خالف أبو يوسف ومحمد إمامهما فى كثير من الأحكام تبعا لتغير الأزمنة، كمخالفتهم فى تعديل الشهود، وتحقق الإكراه من غير السلطان: لأن العدالة كانت غالبة فى زمن أبى حنيفة رضى الله عنه. فاكتفى بالعدالة الظاهرة فيما عدا الحدود والقصاص، ولم يرتزكيتهم مستنداً لحديث « المسلمون عدول بعضهم على بعض » فلما فسد الناس فى زمن صاحبيه لم يكتفيا بذلك وشرطا التزكية لئلا تضيع الحقوق. وكذلك فى زمنه كانت القوة والغلبة للسلطان فقط دون غيره، فقال: إن الإكراه المغير للأحكام لا يكون إلا منه؛ وفى زمنهما لما تغيرت الأحوال وصار فى الناس غير السلطان من له قوة وغلبة من أهل الفساد يتحقق منه الإكراه، حكما بتحققه من غيره.

وقد قال الإمام مالك رضى الله عنه: « تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور » قال الزرقانى [1]: ومراده أن يحدثوا أمورا تقتضى أصول الشريعة فيها غير ما اقتضته قبل حدوث ذلك الأمر.

وقال رضى الله عنه فيمن له [2] ماء وراء أرض دون أرضه فأراد أن يجرى ماءه فى أرض جاره: إنه ليس له ذلك. ولم يأخذ بما روى عن عمر رضى الله عنه فى قضية محمد بن مسلمة مع الضحاك. وهذه رواية ابن القاسم عنه.

وروى أشهب عنه المنع أيضا، لكن لا على وجه المخالفة لعمر فى أصل الحكم وأنه لا يجوز، بل أفتى بالمنع سدّا لذريعة الفساد وتغيير أحوال الناس. فقد كان

---

١ — شرح الموطأ حـ٢ ص ٥.

(٢) المنتقى حـ٦ ص ٤٦

الصلاح فى زمن عمر ظاهرا لا يدعى أحد ملك ما ليس له بمجرد إمرار الماء ؛ فلما تغير الحال فى زمن مالك وكثرت الدعاوى الباطلة ، منع من ذلك . قال أشهب رواية عن إمامه « كان يقال يحدث للناس أقضية بقدر ما يحدثون من الفجور » . وأخذ بها من يوثق ، فلو كان معتدلا فى زماننا هذا كاعتداله فى زمان عمر ، رأيت أن يقضى له بإجراء مائه فى أرضك ، لأنك تشرب به أولا وآخرا ولا يضرك ؛ ولكن فسد الزمان واستحقوا التهم ، فأخاف أن يطول الزمان وينسى ما كان عليه جرى هذا الماء ؛ وقد يدعى جارك عليك به دعوى فى أرضك » . وهذه الرواية اختارها ابن كنانة .

وقد قال ابن حزم فى الأحكام [1] : « خالف مالك أبا بكر فى خمس قضايا ، وخالف عمر فى نحو ثلاثين قضية » . خالفهما مع ما رواه أحمد وأبو داود والترمذى وابن ماجه والدارمى والحاكم فى المستدرك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى » ، ولعل منشأ هذه المخالفة مع أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم باتباع سنتهم هو العمل بالمصلحة المتغيرة المشابهة لمسألة إمرار الماء .

هذا طرف منها وسيأتى مزيد لذلك فى الكلام على موقف الأئمة من المصلحة ، إن شاء الله .

ومن الغريب أن هؤلاء الفقهاء قد تابعوا أئمتهم فى العمل بهذا المبدأ ـ مبدأ التغير ـ فأفتوا بأحكام تخالف المروى عن أئمتهم ، بل تخالف النصوص أحيانا ، معللين ذلك بالحاجة واختلاف الزمان وتغير الأحوال .

من هذا تجويز فقهاء الحنفية التسعير عند الحاجة مع ورود النهى ومنع الإمام وصاحبيه منه ؛ وإفتاؤهم بجواز أخذ الأجرة على الإمامة والأذان وتعليم القرآن مع النهى عن كل ذلك . قال النسفى فى المصفى عند الكلام فى الاستئجار لتعليم القرآن « ولا يُبعد أن يختلف الحكم باختلاف الأوقات » . وروى [2] الزيلعى عن فقهاء بلخ « الأحكام قد تختلف باختلاف الأزمان » .

---

(١) جـ ٦ ص ٦٧

(٢) تبيين الحقائق جـ ٥ ص ١٢٥

وفى كتب المتأخرين ترجيح للقول الضعيف فى المذهب على ظاهر الرواية مع اعترافهم بضعف دليله تبعا لتغير الزمان ووجدانهم أن الوقوف مع ظاهر الرواية يلحق بالناس الضرر، كاختيارهم القول بعدم صحة نكاح المرأة إلا بولى فى غير الكفء، مع أنها رواية ضعيفة، بناء على فساد الزمان، وأنه لا يمكن دفع الشىء بعد وقوعه؛ واختيارهم القول بتحقق الغصب فى العقار والضمان إذا كان وقفا أو ليتيم، صيانة لأموالهما عن العبث، مع أن ظاهر الرواية غير ذلك. وكذلك إفتاؤهم بتضمين الأجير المشترك إذا هلك المتاع بسبب يمكن الاحتراز عنه، مع أن الدليل يخالف ذلك، وهذا لتغير الزمان وكثرة الدعاوى الباطلة، حفظا لأموال الناس من الضياع، بل وجدناهم تركوا الإفتاء بمذهبهم وأفتوا بالمذاهب الأخرى لتغير الزمان، كما أفتوا بمذهب الشافعى بالضمان فى إتلاف منافع الوقف واليتيم لفساد الزمان، مع اعترافهم بقوة وجه مذهبنا. وكذلك أفتوا بمذهب مالك فى التفريق بين زوجة المفقود وزوجها بعد أربع سنوات لتغير الزمان؛ فقد كان الصلاح باديا والمرأة إذا بقيت من غير بعل طول عمرها لا تحوم حولها الشبهات، وتجد من أهل الخير من ينفق عليها؛ ولكن فسد الزمان فقل الخير وضعف الإيمان. وكذلك قالوا فى ممتدة الطهر بمذهب مالك إنها تنقضى عدتها بسنة من تاريخ الطلاق. قال فى البزازية: الفتوى فى زماننا على قول مالك، ووجهه تغير الأحوال والأزمان.

والمتأخرون من المالكية سلكوا هذا المسلك، ومثلهم الشافعية والحنابلة. وسيأتى فى البحث السابع.

ومع ذلك فإن عملهم بهذا المبدأ قد حصر فى دائرة محدودة، لأن الأصل الآخر وهو مراعاة التعبد فى المعاملات قد طغى عليه ظنا منهم أن المحافظة على الشريعة لا تكون إلا بالوقوف عند النصوص المنقول لهم عن مشايخهم السابقين.

وهذا الظن فى غير محله؛ لأنه أنتج عزل الشريعة عن خلق الله، فأصبح الناس فى واد والشريعة فى واد آخر، أشبه ما تكون بالآثار القديمة التى يحجها الناس من جميع الجهات للوقوف على صنع الأزمنة السالفة.

فالواجب على فقهاء هذا العصر أن يفتحوا أعينهم لهذا الخطر الذى يتهددنا، فيعيدوا النظر فى أحكام المعاملات التى استنبطها السابقون تحت تأثير ظروف خاصة، مقهورين لسلطان التقليد والعصبية المذهبية - ولهم العذر فيما فعلوا -

ثم يقدروا لها أحكامها حسبما تقتضى المصلحة ، ولهم فى ذلك سلف صالح : صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن بعدهم ، ملاحظين ما أحاط بالناس من عرف وعادات ، وما جدّ عندهم من معاملات ، سائلين أهل الذكر منهم ، فهم أدرى بما يجرى فى أسواقهم وتجاراتهم . فقد كان الأئمة رضى الله عنهم يفعلون ذلك .

فهذا محمد بن الحسن كان يطوف فى الأسواق سائلا منقبا عن أحوال التعامل فيها ؛ كما روى ذلك عن إمامه من قبله . ويقول ابن حبيب من المالكية فى مسألة التسعير [1] « ينبغى للإمام أن يجمع وجوه أهل السوق ويحضر غيرهم استظهارا على صدقهم فيسألهم عن البيع والشراء والأسعار ويسعر بما فيه رضاهم ورضا العامة حتى لا يضر بالفريقين » . ثم قال : « وأما إذا سعّر عليهم بما فيه إجحاف لهم ولا ربح فيه فإنه يؤدى الى فساد الأسعار وإخفاء الأقوات وإتلاف أموال الناس » اه .

وكثيرا ما أخطأ الفقهاء فى حكمهم على أشياء بالتحريم ظنا منهم أن فيها غررا أو جهالة ، أو تؤدى الى النزاع ، وليس فيها شىء من ذلك لتساهل الناس فيها .

إن الناس لا بد فاعلون لما جدّ من المعاملات ، شاء الفقهاء أم أبوا ، أحبوا أم كرهوا ؛ وليس فى إمكان رجال الدين إدارة الفلك حسب إرادتهم : فأولى بهم أن يبحثوا عن مخارج من الشريعة لهذه الأشياء وفيها متسع لكل حضارة صحيحة ومدنيات جديدة ، حتى يرفرف علم الشريعة الخفاق على جميع خلق الله . وهذا خير من أن نعيش فى عزلة عن العالم وما فيه ، ونخلق المشاكل فى كل يوم ، ونستجلب الطعون على شريعتنا فى كل حين .

والمسلمون فى كل زمن دائما يحبون المذهب الذى يرون فيه أحكاما تحفظ عليهم مصالحهم أكثر من غيره . ولهذا السبب اختارت الدولة العثمانية مذهب أبى حنيفة مذهبا رسميا لها ، يحكم به قضاتها ، ويتعبد به سلاطينها ؛ وقديما اختارته الدولة العباسية ، لتوسعه فى الرأى ومسايرة الزمن ، فى نظرهم .

يقول رفاعة بك رافع الطهطاوى [2] : « إن السبب فى تخصيص القضاء بمذهب

---

(١) الباجى ج ٥ ص ١٩

(٢) كتاب مناهج الألباب المصرية ص ٣٨٦

أبي حنيفة رضى الله عنه بعد أن كان يتعدد بتعدد المذاهب هو وجود فروع كثيرة تلائم ولاة الأمور؛ منها عدم اشتراط أمور كثيرة فى المراسيم السلطانية، والفسحة فى اشتراط المعدلة؛ فيجوز تقليد الإمام غير القرشى المناصب والأعمال. وأصله قصة معاوية؛ فإن الصحابة تقلدوا منه الولايات. واستدل الشافعية بحديث: «الأئمة من قريش». قال: فبهذا كان مذهب أبي حنيفة أوفق للملوك وأصلح. ومن الفروع أن من له أرض خراجية عجز عن زراعتها وأداء خراجها فللإمام على مذهب أبي حنيفة أن يؤجرها من غيره ويأخذ من أجرتها الخراج، سواء رضى صاحبها بذلك أو لم يرض. ومنها أن من عزره ولى الأمر لا ستحقاقه التعزير فمات فى أثناء تعزيره فلا ضمان عند أبي حنيفة على ولى الأمر. قال: وهذه المسألة موافقة لولاة الأمور ولولاها لفسد حالهم. ومنها أن من أحيا أرضا مواتا بإذن ولى الأمر ملكها، وإن كان بغير إذنه لم يملكها. ومنها إذا احتاج ولى الأمر الى تقوية الجيش له أن يأخذ من أرباب الأموال ما يكفيه من غير رضاهم على مذهب أبي حنيفة. ثم قال: ففيه مساعدة لولاة الأمور على مشروعاتهم» اهـ.

وقد قال القرافى [1]: «والجمود على المنقولات أبدا ضلال فى الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين».

وقال عز الدين بن عبد السلام فى قواعد الأحكام [2]: «كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل».

هذا التبدل ليس نسخا

زعم بعض الناس ممن خالف هذا الرأى وحاربه - وغرضهم التشويش كما هو دأبهم - أن فتح هذا الباب «تبدل الأحكام» يؤدى لا محالة الى تبديل الشريعة وقلب أوضاعها، فكأنما عنّ للناس مصلحة تركوا لها نصًا؛ وهو رفع للأحكام الشرعية فيكون نسخا بالرأى. والإجماع منعقد على أنه لا نسخ بعد وفاة رسول الله

(١) الفروق جـ ١ صـ ١٧٧

(٢) جـ ٢ صـ ١٢١

صلى الله عليه وسلم ؛ وقد يصل الأمر الى ترك النصوص كلها ما دامت المصلحة هي صاحبة السلطان .

والجواب : أن هذه الأحكام المتغيرة ليس فيها شيء من النسخ ، ولا يمكن لمخلوق مهما كانت منزلته أن يدعى ذلك ؛ وإنما جاء التغيير من تغير الأحوال وتبدل المصالح ؛ فالحكم المبنى على المصلحة يدور معها ، وكل مصلحة مستندة الى أصل ، فأصل الحكم موجود ، والذى رفع إنما هو تطبيق الحكم السابق لعدم مناسبته . وبناء على هذا يكون للحادثة الواحدة عدة أحكام ثابتة فى الشريعة ، والمجتهد ينظر لها فيحكم عليها بما يناسبها ، فاذا تغيرت الحالة وتبدلت المصلحة غاير لها الحكم بما يناسبها ، وقد يعود الى الحكم الأول الذى تركه بعد حين إذا دعت اليه المصلحة . وليس هذا شأن النسخ ؛ فإنه رفع الشارع الحكم الأول بحيث لا يبقى له وجود أصلا ، ولا يجوز للمجتهد أن يرجع اليه بعد ما ثبت عنده نسخه ؛ فالتشابه بينهما إنما هو فى ترك الحكم الأول الى الثانى فقط .

قال الشاطبى فى موافقاته (١) « إن اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ليس فى الحقيقة باختلاف فى أصل الخطاب ، لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدى لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية ، والتكليف كذلك لم يحتج فى الشرع الى مزيد ، وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة الى أصل شرعى يحكم به عليها » اهـ .

واختلاف الأعراف يتبع اختلاف الحاجات والمصالح . ولنضرب لذلك مثلا : طلاق الثلاث الذى وردت فيه الأحاديث الصحيحة أنه يقع واحدة واستمر العمل على ذلك عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم وزمن أبى بكر وصدرا من خلافة عمر رضى الله عنهما ؛ فلما تغيرت النفوس وتتابع الناس فى الطلاق رأى ابن الخطاب بثاقب فكره أن يلزمهم به عقوبة وزجرا لهم عن الاسترسال فى الطلاق ، كما صرح بذلك حديث ابن عباس رضى الله عنهما . فهذه مخالفة لظاهر الحديث للمصلحة ، وقد تحقق المقصود من ذلك التغيير فى زمنه ، ثم تتابع الزمن وعاد الناس الى الاسترسال فى الطلاق ولم يعد هذا الزاجر مفيدا ؛ فكيف السبيل إذاً ؟ أنفتى بهذا

---

(١) حـ ٢ ص ٢٨٥

الإيقاع كما فعل عمر رضى الله عنه وإن لم يحقق المقصود مدعين ان هـذا شرع دائم لا يتغير ، ثم نتمحل لإثبات مدعانا بأن ما كان فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد نسخ ، وأنهم علموا الناسخ حين أقدموا على تشريع هذا ، متعللين بأنه لا يليق بأصحاب رسول الله أن يخالفوا الحديث لمجرد الرأى ؟ أم نعود الى التشريع الأول ونفتى بالوقوع واحـدة كما صرحت الأحاديث ، ونضرب صفحا عن دعوى النسخ التى لا يسـندها إلا مجرد تعصب جماعة من الفقهاء لها ، ونترك هذا الزاجر الذى أصبح لا يفيد ما فعل لأجله ، ثم نبحث عن زاجر آخر يوقف الناس عن التردى فى هذه المهواة التى هى أبغض الحلال الى الله ، ونفوض تحديده وبيان نوعه الى أولى الرأى الناضج من العلماء الذين آتاهم الله حظا وافرا من الفقه والبصر بأحوال الناس وما فيه مصلحتهم ؟ .

مثال آخر : كانت الدية فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على القبيلة لأن التناصر كان بها إذ ذاك ، فلما دوّن عمر الدواوين جعل العاقلة على أهل الديوان لانتقال التناصر من القبيلة اليهم ؛ فلو وجد تناصر بغير القبيلة والديوان نقل الحكم اليه . ولا ينكر الفقهاء هذا ، بل قد اعترف به فقهاء الحنفية وصرحوا به ؛ قال صاحب الهداية [1] بعد ذكر ما فعله عمر رضى الله عنه ما نصه « ولهذا قالوا : لو كان اليوم قوم تناصرهم بالحرف فعاقلتهم أهل الحرفة ، وإن كان بالحلف فأهله » اهـ

ظن الفقهاء أن ما روى عن الصحابة من مثل هذه الفتاوى التى جاءت للمصلحة والسياسات الجزئية التى ساسوا بها الأمة ، شرائع كلية أبدية ، فادعوا النسخ للمتقدم والإحكام للمتأخر وأنه لا يتغير أصلا . فالطحاوى [2] من الحنفية يقول فى مسألة الطلاق الثلاث « فعل عمر ووافق الصحابة بدون إنكار ، فكان ذلك أكبر الحجة فى نسخ ما تقدم ، لأنه لما كان فعلهم جميعا فعلا يجب به الحجة ، كان كذلك إجماعهم على القول إجماعا يجب به الحجة . ولما كان إجماعهم على النقل بريئا من الوهم والزلل كان كذلك إجماعهم على الرأى بريئا من الوهم والزلل . وقد رأينا أشياء قد كانت على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على معانى فجعلها أصحابه رضى الله عنهم من بعده على خلاف تلك المعانى لما رأوا فيه مما قد خفى على من بعدهم ، فكان ذلك حجة ناسخا لما تقدمه . ومثل ذلك بتدوين الدواوين والمنع من بيع أمهات الأولاد وقد كنّ يبعن

---

(1) الهداية بفتح القدير جـ ٨ صـ ٤٠٣ (2) شرح معانى الآثار جـ ٢ صـ ٣٢

قبل ذلك ؛ والتوقيت فى حد الخمر ولم يكن فيه توقيت قبل ذلك ؛ فلما كان ما عملوا به من ذلك ووقفنا عليه لا يجوز لنا خلافه الى ما قد روى أنه كان قبله على خلاف ذلك » اهـ

فهذه سلسلة إجماعات متساندة رتبها على بعضها وكلها مسلمة إلا دعوى النسخ ، لما تقدم . ولا أدرى ما الذى نسخ : أهو الإجماع ؟ وكيف ينسخ الإجماع مع الإجماع على أنه لا نسخ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ أم هو دليل الإجماع الذى خفى علينا وظهر لهم ؟ وأين كان هذا الدليل طوال ذلك الزمن ؟ أعلمه البعض وأخفاه ؟ وما أبعده ! أم لم يقفوا عليه إلا ساعة قول عمر ؟ . كل هذه احتمالات مجردة عن البرهان ، بل ينافيها قول عمر رضى الله عنه « إن الناس تتابعوا فى الطلاق فلو أمضيناه عليهم » . لو حصل شىء مما يقولون لنقل الينا . على أن الإجماع لم يثبت ؛ فقد خالف بعضهم وأفتى بوقوعه واحدة . وكيف يصح مع هذه المخالفة القول بأنهم علموا الناسخ حينئذ وعملوا به ، ولو صح الناسخ لما خالف أحد ؟ .

وهذا الظن فى غير محله ، ولا وجه له ؛ لأن النسخ لا يثبت بمجرد الادعاء ، ولو كان لما قام لدليل وجه ، لادعاء المخالف فيه النسخ . وعذر هؤلاء أنهم قلدوا مذهبا معيّنا ثم أخذوا يدافعون عنه ولم يجدوا لهم سبيلا يسلكونه فى مثل هذه الأحكام إلا سبيل النسخ ، وفيه ما سمعت .

قال ابن القيم (١) فى الطرق الحكمية « إن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة يختلف باختلاف الأزمنة ، فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة الى يوم القيامة ؛ ولكل عذر وأجر ، ومن اجتهد فى طاعة الله ورسوله فهو دائر بين الأجر والأجرين ؛ وهذه السياسة التى ساسوا بها الأمة وأضعافها هى من تأويل القرآن والسنة ، ولكن هل هى من الشرائع الكلية التى لا تتغير بتغير الأزمنة ، أم من السياسات الجزئية التابعة للمصالح فيتقيد بها زمانا ومكانا ؟ » اهـ .

وفى موضع (٢) آخر يقول « والسياسة موضع مزلة أقدام ومضلة أفهام ، وهو مقام ضنك ومعترك صعب ؛ فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود وضيعوا الحقوق

(١) صـ ١٨ . (٢) نفس المرجع صـ ١٣ وما بعدها .

وجرموا أهل الفجور على الفساد وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد محتاجة الى غيرها . الى أن قال: والذى أوجب لهم ذلك نوع تقصير فى معرفة الشريعة ، وتقصير فى معرفة الواقع وتنزيل أحدهما على الآخر ؛ فلما رأى ولاة الأمور ذلك وأن الناس لا يستقيم لهم أمرهم إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة ، أحدثوا من أوضاع سياستهم شرا طويلا وفسادا عريضا ، فتفاقم الأمر وتعذر استدراكه ، وعز على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك واستنقاذها من تلك المهالك ؛ وأفرطت طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة ، فسوغت من ذلك ما ينافى حكم الله ورسوله ؛ وكلتا الطائفتين أتيت من تقصيرها فى معرفة ما بعث الله به رسوله ، وأنزل به كتبه ، اﻫ المقصود منه .

وأما قولهم إنه يؤدى الى إهدار النصوص كلها ، فلا يلزمنا ؛ لأننا لم ندع تغير جميع الأحكام تبعا لتغير المصالح ، بل دعوانا فى طائفة خاصة منها ؛ فإن من المصالح مالا يتغير بتغير الأيام ، وهو كثير ، كمصلحة تحريم الربا والغرر والزنا والسرقة والقتل والظلم والغصب وما شاكل ذلك من المحرمات ، وكحل البيع والإجارة والرهن والنكاح وما شابهها من المباحات . وهذه أحكامها لا تتغير حتى يرث الله الأرض ومن عليها ؛ ومنها ما يتغير تبعا لتغير مصالحه ، وهو موضع نزاعنا .

ولقد كان عدم الفصل بين النوعين أحيانا سببا من أسباب الخلاف بين الفقهاء ؛ فقديرى بعضهم حكما لرسول الله صلى الله عليه وسلم يظنه صدر عنه بحكم الفتوى والتبليغ ، وبعبارة أخرى يقبله على أنه شرع عام أبدى لا يتغير ، بينا يراه الآخر صادرا عنه بحكم إمامته ، أى أنه حكم مصلحى جاء لمصلحة خاصة قد تتغير على مر الأيام .

قال ابن القيم فى إغاثة اللهفان ، الأحكام نوعان : نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة ، كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك ؛ فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد مخالفٌ لما وُضع عليه . والنوع الثانى ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانا ومكانا وحالا ، كمقادير التعزيرات وصفاتها ، فإن الشارع يتنوع فيها بحسب المصلحة ، فشرع التعزير بالقتل لمدمن الخمر فى المرة

الرابعة ، وعزم على التعزير بحرق البيوت على المتخلف عن حضور الجماعة لـولا ما منعه من تعدى العقوبة الى غير من يستحقها من النساء والذرية؛ وعزر بالعقوبات المالية فى عدة مواضع . وعد مسائل ثم قال : وكذلك أصحابه تنوعوا فى التعزيرات بعده ، فكان عمر رضى الله عنه يحلق الرأس وينفى ويضرب ويحرق حوانيت الخمارين والقرية التى تباع فيها الخمر ، وحرّق قصر سعد بالكوفة لما احتجب فيه عن الرعية . وكان له رضى الله عنه فى التعزير اجتهاد وافقه عليه الصحابة بكمال نصحه ووفور علمه وحسن اختياره للأمة وحدوث أسباب اقتضت تعزيره لهم بما يَرْدعهم لم يكن مثلها فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو كانت ولكن زاد الناس وبالغوا فيها . فمن ذلك أنهم لما زادوا فى شرب الخمر وتتابعوا فيه وكان قليلا فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، جعله عمر ثمانين ونفى فيه . ومن ذلك اتخاذه دارا للسجن . ومن ذلك ضربه للنوائح حتى بدا شعرها . وهذا باب واسع اشتبه فيه على كثير من الناس الأحكام الثابتة التى لا تتغير بالتعزيرات التابعة للمصالح وجودا وعدما » اهـ.

اعتراض على هذا الرأى وجوابه

قالوا : إن هذا الطريق يؤدى الى القول بأن الله لا يعلم مصالح عباده وهم أعلم بها منه سبحانه ، ولذلك وكلها إليهم ، وأباح لهم ترك النصوص من أجلها كما تقولون.

والجواب : أنا نعلم قطعا أن الله سبحانه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ، ولو شاء لفصل أحكام الحوادث كلها صغيرها وكبيرها ما يتغير منها ومالا يتغير ، ولكنه شاء رفع الحرج عنا ووضع الإصر والأغلال التى كانت عند من سبقنا . فكان من أكبر المصالح التى راعاها أن نظم لنا أحكام العبادات ، ولم يدع منها شيئا إلا بينه ، لعلمه سبحانه أنها لا تتغير ولا تتبدل ، والمقصود منها واحد لا يتغير ، وهو تعظيمه جل علاه بالخضوع له . وشرع للمعاملات قواعد عامة صالحة للتطبيق على مدى الدهور والأيام ، ولم ينص فيها على الجزئيات ، إلا ما علم أنه دائم لا تغيره الأيام ، ولا يستغنى الناس عن مصلحته مادامت السموات والأرض ؛ كحل البيع وتحريم الربا . ثم إن هذه القواعد وكلها

إلى أصحاب الملكات الفقهية يطبقونها حسبما تقتضى به مصالحهم، ولم يجعلها ضربة لازب حتى يقع الناس فى الحرج بعد أن نفاه عنهم « وما جعل عليكم فى الدين من حرج »، « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » . « وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تسألوا عنها » .

ومما ينبغى التنبيه عليه فى هذا المقام، أن هذه الأحكام المتغيرة، على اختلافها باختلاف أنظار المجتهدين وتنوعها بتنوع البيئات والأزمان، لا تخرج عن دائرة الشريعة . كيف وقد رسم الشارع طريقها وأباح لنا سلوكها، ووعد المصيب والمخطىء بعد بذل الجهد بالأجر عليها . فلا يظنن ظان أن ما سلكه بعض العلماء - كالقرافى وشيخه عز الدين بن عبد السلام - فى تقسيم شخصيات الرسول صلى الله عليه وسلم الى إمام ومبلغ ومفت وقاض، وإرجاع أحكام المعاملات وما شاكلها من التعزيرات والأحكام الدنيوية الى إمامته - يقضى بأن هذه الأحكام خارجة عن حوزة الشريعة ما دامت دائرة مع مصالح الناس الموكولة الى أولى الأمر منهم . بل الحق الصراح الذى لا شبهة فيه أن هذا النوع من الأحكام جزء لا يتجزأ من الشريعة، وركن عظيم من أركانها . ومن تتبع أبوابها وجد القرآن مصرحا بأصلها كالبيع والإجارة والرهن والقرض والربا ؛ والسنة جاءت متممة لذلك، فأباحت السلم، وشرعت الهبة، وحرمت بيع الغرر والمعدوم، وبيع الحصاة، والملامسة والمنابذة التى كانت شائعة فى الجاهلية، وشرع الخيار وبيّن مدته، الى غير ذلك مما هو معلوم .

ثم جاء الصحابة رضى الله عنهم فأكملوا أحكام ما جدّ من الحوادث فى زمنهم . وهكذا سار من بعدهم .

وكون هذه الأحكام أخذ بعضها بالاجتهاد المتغير، لا يخرجها عن الشريعة، بل هى أحكام شرعية يصدق عليها أنها شريعة، استناداً لأدلة جواز الاجتهاد والاستنباط ؛ ولأن الشارع الحكيم كلفنا العمل بما يؤدى اليه اجتهادنا ولم يكلفنا سواه .

نتيجة هذا البحث :

علم مما سبق موقف المصلحة من النص، وأنها إذا تعارضت معه فى أبواب

المعاملات والعادات التى تتغير مصالحها ، أخذ بها . وليس هذا إهدارا للنص بمجرد الرأى ، بل هو عمل بالنصوص الكثيرة الدالة على اعتبارها . وأما إذا كانت المصلحة المستفادة من النص لا تتغير فلا يترك النص أصلا ، وإنه لا يتصور تعارض بينهما فضلا عن أن يترك النص بها .

وأما غير المعاملات كالعبادات والمقدرات فلا سبيل الى عمل المصلحة فيها ، والأحكام هنا لا تتغير إلا إذا ألجأتنا الضرورة الى شىء أخذ به مقدرا بقدرها ، كما دل عليه قوله تعالى « فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه » .

ويستفاد من هذا أنها تخصص النصوص فى النوع الأول ، وهو فى الحقيقة جمع بين الدليلين المتعارضين ، بحمل هذا على حالة وذاك على حالة أخرى ، أو حمل هذا على بعض الأفراد وذاك على البعض الآخر .

ومن أمعن النظر فى هذا التعارض وجده صوريا فقط ، لأن النص ورد لمصلحة خاصة ، فلما انتهت انتهى عمله ، أو جاء معللا بعلة خاصة ، فلما زالت هذه العلة انتهى العمل به . هكذا فهم الصحابة ومن بعدهم .



البحث السادس

فى تعارض المصلحة مع الإجماع

وفى هذا البحث أسير على حذر، لأننى أشعر بخطورة الموقف، وليست الخطورة من ناحية الكلام على تعارض دليلين والفصل بينهما، بل من ناحية تصوير العلماء لذلك الإجماع بصورة العصمة، حيث ألقوا عليه سياجا منيعا من الإجلال، فوسموا المخالف له بالكفر والفسوق والعصيان، حسب اختلاف درجاته فى القطع والظن كما صوروه. ومن راجع كلامهم فيه كدليل من الأدلة، وإثباتهم له، وجد أدلته كلها ظنية لا تفيد قطعا؛ ولهذا اضطر فريق منهم الى إثبات الإجماع بالإجماع، وفيه من الدور مالا يخفى على منصف ترك تعسفاتهم فى محاولة المغايرة بين الإجماعين: الإجماع المستدل عليه، والإجماع الدال. ولما وجد فريق آخر أن هذا الطريق لا يثبت وأنه عدول عن سنن الاستدلال، خطّأ المستدل على حجية الإجماع بالإجماع، وقال إنه عدول عن الدليل الصحيح، ثم استدل على حجيته بالتواتر المعنوى شارحا ذلك بأن كل دليل من أدلة الإجماع وإن كان ظنيا لا يفيد قطعا، إلا أن مجموع النصوص الواردة فيه تفيد القطع حيث اتفقت على المعنى، والتواتر المعنوى كالتواتر اللفظى فى إثبات القطعية.

ونحن إزاء هذا لا ننكر كون التواتر المعنوى كاللفظى، بل نقبل ذلك متى تحقق. ولسنا من الذين يتمسكون بحرفية النصوص. والذى نريده من هذا القائل أن يثبت لنا التواتر المعنوى هنا، ولن يجد الى ذلك سبيلا حيث النصوص من الاحاديث، التى وردت فى الإجماع معدودة، وطرقها محصورة فى دائرة ضيقة لاتحقق تواترا معنويا إذا وزناها بميزان التواتر اللفظى، من حيث اشتراط عدد مخصوص من الرواة على قول، أو اشتراط رواية عدد يؤمن تواطؤهم على الكذب، كما هو الرأى المنصور.

وإذا ما أغضينا النظر عن أدلة حجيته ، وسلمنا أنها تفيد الحجية ، فأنواع الإجماع كثيرة ، منه ما هو قطعي ، ومنه ما هو ظني كما قسموه . ولو سلمنا جدلا أن كله قطعي فتحقق الإجماع شيء ، ونقله الينا بطريق له قيمته شيء آخر ، لابد منهما فى التسليم بأن هنا إجماعا . أما مجرد دعوى الإجماع فلا وزن لها .

وأخيرا نقول : سلمنا كل هذا : أنه حجة ، وأنها قطعية ، وأنه تحقق ، وأنه نقل الينا بطريق صحيح ، ولكن نبحث بعد ذلك فى الحكم المجمع عليه : أهو من الأحكام الثابتة التى لا تتغير ، على معنى أن مصلحته لا تتغير كالعبادات والمقدرات المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والحدود الثابتة ، أم أنه من الأحكام المتغيرة ، وقد كان إجماعهم عليه لتحصيل هذه المصلحة الخاصة ، كإجماع الصحابة مثلا على جعل الدية على أهل الديوان لما انتقلت النصرة اليهم ، أو إجماعهم على إيقاع الطلاق الثلاث زجرا للمعتدين فى الطلاق ؟ . فان كان من النوع الأول فلا نزاع فى أنه لا عمل للمصلحة فى مقابلته ، وإن كان من الثانى ننظر فى الحكم المجمع عليه ، فان وجدناه لا يزال محصلا للمصلحة فيها ، وإن وجدناه أضحى لا يحصلها فالعمل بالمصلحة واجب ما دام هذا الحكم شرع دائرا مع المصلحة ، ومجرد الاتفاق فى عصر على حكم لمصلحة لا يكفى فى أبديته ، بل لا بد مع هذا الاتفاق من اتفاق آخر على أنه دائم لا يتغير ؛ ولن يجد المخالف سبيلا الى ذلك ، إلا إذا أثبت أن مصلحة الحكم لا تتغير . وإذا كان الشارع شرع بعض الأحكام دائرا مع المصلحة فمن خالف ذلك فقد ناقض مقصود الشارع . ولا يعقل أن الأمة تجمع على مخالفة قصد الشارع .

وأكبر الظن عندى أن الحكم الذى منشؤه المصلحة المتغيرة لا يتحقق إجماع عليه إلا فى بعض الصور النادرة ، كما إذا جمع كلَّ المجتهدين بلدٌ واحد مثلا ، فان الحاجات مختلفة باختلاف الناس ، متنوعة بتنوع الأقطار ، متباينة بتباين الأزمان . فلو فرض وجود اتفاق عليه فليس ذلك إلا من طريق الصدفة . ومثل هذا لا يجعله شرعا مستمرا ما دامت الدنيا باقية ، وإلا فأين اختلاف العادات والأعراف ؟

وإذا رجعنا بالإجماع الى سنده الذى هو الدليل على الحقيقة ، وجدناه لا يخرج عن كونه نصا أو قياسا أو مصلحة . فإن كان نصا فقد علمت ما فيه ، وإن كان قياسا والأقيسة مختلفة ، فقياس شبهى ، وآخر طردى ، وثالث مناسب ، وكل هذه

لا تقوى على معارضة المصلحة التى ما شرع الحكم إلا لتحصيلها . وإن كان مصلحة فقد تغيرت فيجب الانتقال الى ما يحصلها . وكون الاتفاق وقع على الحكم الأول بقصد أو بغير قصد ، لا يؤثر فى الحكم إلا بما قاله الفقهاء أن الحكم أصبح قطعيا لا يصح فيه الاجتهاد بعد أن كان ظنيا مجالا لاختلاف الأنظار . وهذه كما ترى لا تخرج عن كونها دعوى .

ولقد كثرت دعاوى الإجماع فى عصور التقليد ، ومنها دعوى سدّ باب الاجتهاد والإجماع على ذلك ، تعصبا للمذاهب حين احتدم النزاع بين الفقهاء ، فصار كل فريق ينسج للإجماع خيوطا حسبما يراه مؤيدا لمذهبه ، ويشرط له شروطا توافق مدعاه .

والآن نعرض لبعض الأحكام التى خالف فيها الأئمة ما سماه الناس إجماعا فيما بعد .

فهذا عروة بن الزبير رضى الله عنه يقول فيمن تلصص فى الإسلام وأتى حدودا ثم تاب قبل أن يُقدَر عليه ، إنه لا يقبل منه توبة ويقام عليه الحدود ، وإلا كان فسادا كبيرا ، نقله ابن جرير فى تفسيره . وقد تقدم ، مع أن مثل هذا حصل فى زمن عثمان رضى الله عنه ومن بعده فى زمن على رضى الله عنه ، وقبلوها منه على مرأى ومسمع من الصحابة ، ولم ينكر عليهم أحد ، فكان إجماعا منهم على ذلك كما يقول دعاة الإجماع ، وهو الموافق لكتاب الله .

خالف عروة هذا مراعاة للمصلحة التى قالها ، وهى دفع الفساد : فهل يظن بذلك العالم الجليل وهو ربيب بيت النبوة أن يخالف هذا الإجماع للمصلحة ، وهو يعلم أنه لا يجوز ؟ .

وهذا سعيد بن المسيب وجماعة الفقهاء السبعة : يفتون بجواز التسعير محافظة على مصالح الناس وأموالهم مع ورود النهى عنه وترك الصحابة له مجمعين على ذلك الترك ، وليس معهم مستند فى هذا إلا العمل بتلك المصلحة . فأين كان الإجماع من هؤلاء ؟ .

وقد أفتى القاسم بن محمد فى السكران يسرق : بأنه إن كان يُعرَف بالسرقة قبل ذلك ، يقطع وإلا فلا ، كما رواه ابن أبى شيبة عنه ، مع أن النصوص مطلقة ، والصحابة لم ينقل عنهم تفصيل كهذا ، بل أجمعوا على مدلول الآيات والأحاديث ، وهو عدم التفرقة بين سارق وسارق ؛ أجمعوا إجماعا عمليا كما يقـولون ، فـاذا يقول نفاة المصلحة فى هذا الفقيه العظيم ؟ .

وهذا عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه : يعطى بطريقا ألف دينار يتألفه على الإسلام كما رواه ابن سعد فى طبقاته . وروى من طريق آخـر عنه أنه كان يعطى المـال الـكثير يستألف به على الإسـلام . فعل هذا مع علمه بمـا فعله جده ابن الخطاب رضى الله عنه فى زمن أبى بكر من المنع وعـدم إنـكار الصحابة عليه ، بل وافقـوا فـكان إجماعا . فـكيف يسوغ لابن عبد العزيز أن يخالف الإجمـاع من غير دليل ؟ .

والزهرى يخبر عن الصحابة ومن بعـدهم بأنهم كانوا يقبلون شهادة القريب لقريبه مطلقا من غير شـذوذ ؛ فلما تغيرت الأحوال وضعف سلطان الإيمـان على النفوس ، وكثرت التهم ، مَنع من جاء بعدهم من ذلك للمصلحة ، وهى حفظ الحقوق من الضياع . فأين الإجماع من هؤلاء ؟ .

وهـذا الإمام مالك رضى الله عنه يفتى بجواز إعطاء الزكاة للهاشمى لمـا تغير بيت المال ، محافظة عليه من الضياع ، مع ورود الحديث بالمنع ، واتفاق الصحابة على ذلك المنع ، ولم ينقل عن أحـد منهم أنه جوز ذلك . وأبو حنيفة رضى الله عنه أفتى بذلك لهذه العلة . وإن كان المتأخرون من فقهائنا ضعفوا هذه الرواية ، ولا أدرى لهم وجها فى تضعيفها إلا قولهم « لا عبرة بالحاجة فى مقابلة النص » . وستعرف ما فى هذه المقالة ، إن شاء الله .

وقـد أجاز أبو يوسف رعى حشيش الحـرم للحجيج استنادا الى الحاجـة والمصلحة ، مع ورود النهى عن ذلك ، ووجود الاتفاق قبله على المنع .

وكذلك تصرف الفقهاء المتأخرون فى بعض الأحـكام تبعا للمصلحة ، وإن كانت فى مقابلة الإجماع المدعى .

وبعد، فهذه بعض تصرفات سلف الأمة، من إفتائهم بما يحصل مصالح الناس في مقابلة ما سماه الناس إجماعا. ولو كان هذا ممنوعا لما أقدم هؤلاء على فعل شيء لا يجـــوز. ولقد تحرز العلماء قديما من مخالفة الإجماعات المدعاة محافظة على أعراضهم أن تنتهك بالقيل والقال، وعلى دينهم من الرمي بالكفر والإلحاد؛ كل هذا في زمن كثر فيه الأنصار والأعوان، فإذا قيل هنا إجماع وقف الكل صامتا أمام هذا الإجماع حاني الرأس إجلالا وإكباراً، في الوقت الذي لو سئل فيه بعضهم عن حقيقة ذلك الإجماع لم يكن له جواب إلا أن الإجماع انعقد ونقله الشيخ فلان، وكفى.

وأنا أضم صوتي الى صوت هؤلاء في أنه لا يجوز مخالفة الإجماع، ولكن إذا تحقق الإجماع وثبت منقولا إلينا من طريق صحيح على حكم لا تتغير مصلحته على مدى الأيام.

وأما مجرد الادعاء فلا أعيره بالا. كيف وقد قال ابن حنبل رضي الله عنه فيما رواه ابنه عبد الله: «ومن ادعى الإجماع فهو كاذب؛ لعل الناس اختلفوا. هذه دعوى بشر المريسي [1] والأصم. ولكن يقول: لا نعلم الناس اختلفوا أو لم يبلغنا». وفي رواية المروزي عنه «كيف يجوز للرجل أن يقول: أجمعوا؟ إذا سمعتهم يقولون أجمعوا فاتهمهم، لو قال إني لم أعلم مخالفا كان». وفي رواية أبي طالب «هذا كذب، ما أعلمه بأن الناس يجمعون، ولكن يقول: ما أعلم فيه اختلافا، فهو أحسن من قوله إجماع الناس». وفي رواية أبي الحارث عنه «لا ينبغي لأحد أن يدعي الإجماع، لعل الناس اختلفوا». ومن قبله أنكر ذلك الشافعي، ولفظه «ما لا يعلم فيه خلاف لا يسمى إجماعا [2]».

وأما تعارض المصلحة مع القياس، فإن كان القياس شبهيا، قدمت عليه، لأن ذلك لم يعتبر إلا لكونه يظن فيه تحصيل المصلحة، فإذا انتفت بأن ترتب على

---

(١) نسبة إلى مريس قرية بمصر. وقيل هم جنس من السودان. وهو أبو عبد الرحمن بشر المريسي الحنفي المتكلم. توفي سنة ٢١٩ هـ ببغداد كان مرجئا حكي عنه أقوال شنيعة في القول بخلق القرآن. وناظر الشافعي وكان يلحن في النحو كثيرا.

(٢) راجع إعلام الموقعين جـ ١ ص ٣٣، جـ ٢ ص ٢٣٥.

العمل به مفسدة أو مصلحة مرجوحة ، تعين العمل بالمصلحة الراجحة ، وإن كان مناسبا فينظر فى مصلحته التى عمل به من أجلها ؛ فإن كانت راجحة وهو لا يزال يحصلها فلا عمل للمصلحة فى مقابلته ؛ وإن كانت مرجوحة أو أصبح لا يحصل مصلحته ، بل يترتب على العمل به مفسدة ، ألغى وعمل بما يجلب المصلحة . ومن تأمل جلّ الأقيسة التى قالها المتأخرون بناء على أصول أئمتهم ، حرّموا بها كثيرا من المعاملات بناء على شبه بعيد أو تكلف زائد ، وجدها من هذا القبيل ، وهو الذى تنادى بإعادة النظر فيها .

وأما تعارض المصلحة مع مصلحة أخرى ، وهذا إنما يكون فى المصالح المرسلة ، فالمجتهد يوازن بين المصلحتين ثم يعمل بالراجحة ، وعند تساويهما يعمل بأيتهما شاء ؛ وكذلك فى المفاسد إن تعارضت مفسدتان ، يدفع أعظمهما ضررا عند رجحان إحداهما على الأخرى ، أو يدفع واحدة منهما عند التساوى . هذا إذا لم يمكن جلب المصلحتين معا أو دفع المفسدتين ، فإن أمكن ذلك وجب عليه . وإن اجتمع فى أمر مفسدة ومصلحة ، نظر للراجح وفعله ، سواء كان جلب المصلحة أو دفع المفسدة ، وعند التساوى يقدم دفع المفسدة على جلب المصلحة ، هذا إذا لم يمكن الجمع بينهما .

ومما يقع به الترجيح هنا عموم المصلحة ، فتقدم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة ، كما يقدم دفع المفسدة العامة على دفع المفسدة الخاصة .

ومما ينبغى التنبيه عليه ههنا أن المصالح فى هذه الدار ، وكذا المفاسد ، ليست متمحضة ، بل المصلحة تشوبها مفسدة ، والمفسدة تخالطها مصلحة . وهذا مشاهد لا يحتاج إلى برهان : قال تعالى « ونبلوكم بالشر والخير فتنة » . وحينئذ يكون فهم المصلحة والمفسدة باعتبار ما غلب ، ويصرف النظر عن المغلوب . والله أعلم .

****

البحث السابع

فى موقف الأئمة أصحاب المذاهب المقلدة
وأتباعهم إزاء المصلحة ومدى اعتبارهم لها

إن القارىء فى هذه الأصول المدونة ، الباحث عن نصيب المصلحة منها ، يجده قليلا لا يتناسب مع مكانتها فى الشريعة ومنزلتها عند الأئمة أنفسهم ، فلا باب عقد لها ، ولا فصل شيد فيه أركانها كالقياس والإجماع مثلا ، بل كل ما يقف عليه كلمات مجملة ، وعبارات مبهمة ، ودعاوى كثيرة بأن الأئمة لم يعملوا بها ، وأن الذى أعطاها قسطا غير قليل هو إمام دار الهجرة مالك بن أنس رضى الله عنه ؛ بيد أن من أتباعه من ينكر هذه النسبة أو يضعفها برغم تواترها واشتهارها على ألسنة العلماء جيلا بعد جيل .

وهذا شىء يلفت النظر ويورث العجب : كيف ترك الأئمة رضى الله عنهم طريقة الصحابة ومن بعدهم من العمل بالمصلحة طفرة واحدة ؟ وهل ما نسبه علماء الأصول اليهم له حظ من الصحة ، أو هو وليد الزمن وما أحاط به من ظروف كما قلناه من قبل فى مسألة المناسب المرسل ؟ ولا يكفى الباحث المنصف فى حكمه أن يرسلها كلمة بالمنع موافقة لهؤلاء ، أو يخالفهم مستندا إلى بعض عبارات مجملة تفيد أن الأئمة كلهم عملوا بها ، غير أن الذى توسع فيها مالك رضى الله عنه كما نقلناه عن القرافى وابن دقيق العيد والزركشى وغيرهم .

لذلك رأيت توسيع الدائرة ، بالبحث عنها فى الفقه مرة ، وفى الأصول مرة أخرى . بحثت جاهدا عن ذلك ، وكنت كلما اعترضتنى عقبة ذللتها بتجديد عزيمتى ومضاعفة همتى ، حتى انتهى بى البحث أولا إلى أن أقرب الموضوعات إليها فى فقه هؤلاء وأصولهم ، هو مسائل الاستحسان . فاستأنفت بحثا جديدا فى هذا الاستحسان باعتباره دليلا من الأدلة استندت إليه الفروع الكثيرة فى المذاهب المختلفة ، خاصة مذهب الحنفية الذين صوروا الاستحسان بصورة بعيدة عن الواقع فى بعض نواحيها .

الاستحسان عند الحنفية

القياس والاستحسان كلمتان شغلتا حيزاً كبيرا فى فقه أبى حنيفة وأصحابه، وكثر دورانهما على ألسنتهم حتى تردد صداهما فى الآفاق . وهذه كتبهم مشحونة بتلك العبارات : القياس فى هذه المسألة كذا ، والاستحسان كذا ، الحكم فى تلك الحادثة كذا ولكنا نستحسن كذا ، الاستحسان يقضى بهذا ، والقياس عكسه وبالقياس نأخذ .

لم يرد عن أبى حنيفة رضى الله عنه تحديد هذا القياس ولا ضابط ذاك الاستحسان بل عبارات مطلقة جعلها عنوانا على دليل فى نفسه مرة ، ومصرحا به فى حلقة الدرس مرة أخرى . فبينا هو يقول فى شأن الرجم : إنا أثبتنا الرجم بالاستحسان ،على خلاف القياس ، إذ يقول فيمن أكل ناسيا « لولا قول الناس لقلت : يقتضى » يعنى به الحديث المروى فى أكل الناسى « تم على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك » وفى رواية عنه [1] : لولا الرواية لقلت بالقياس .

ويروى محمد بن الحسن فى جامعه الكبير عن إمامه كثيرا من هذا ، منها : لو [2] شهدوا بالزنا فقضى بجلده فلم يكمل الحد أو كمل ثم شهد شاهدان بالإحصان فالقياس أن يرجم ، ويدرأ عنه الرجم وما بقى من الحد فى الاستحسان . وفى بعض النسخ : القياس أن يرجم ولكنا نستحسن فيدرأ عنه حد الرجم وما بقى من الحد ؛ لأنى أكره أن أرجمه وقد أقمت عليه حد الضرب فيكون قد أقيم عليه حدان فى زنا واحد فهذا قبيح لا يستقيم فى الاستحسان . وقال أبو يوسف : يرجم إلا أن يكون قد كمل حد الضرب ، فإن كمل درأت عنه الرجم ، وهو قول محمد . .

---

(١) حجة الله البالغة جـ ١ ص ١٦١

(٢) ص ١٦٥

كما يحدثنا حديثا عاما يمثل مبلغ نبوغ إمامه فى الاستحسان وتفوقه على التلاميذ والأقران ، فيقول : « كان أبو حنيفة يناظر أصحابه فى المقاييس فينتصفون منه ويعارضونه ، حتى إذا قال : أستحسن ، لم يلحقه أحد منهم ، لكثرة ما يورد فى الاستحسان من المسائل ، فيذعنون جميعاً ويسلمون له » .

سلك تلاميذه من بعده طريقى القياس والاستحسان مع براعة نادرة من غير أن يقولوا فيها قولا بالتحديد ، كما هو معهود عند أهل الاصطلاح فى الأزمنة المتأخرة . ومبلغ ما وصلنا عنهم كلمات مطلقة كما عن إمامهم .

فأبو يوسف فى كتاب الخراج [1] يقول « ومن فجر بامرأة حرة فماتت من ذلك فعليه الدية والحد ، وإن فجر بامرأة ثم تزوجها فعليه الحد ، وكذلك لو فجر بأمة ثم اشتراها حدَّ به ، ولو فجر بأمة فقتلها فإنى أستحسن أن ألزمه الدية ولا أحده ؛ وإذا رأى الإمام أو حاكمه رجلا قد سرق أو شرب خمرا أو زنى فلا ينبغى أن يقيم عليه الحد برؤيته لذلك حتى يقوم به عنده بينة . وهذا استحسان لما بلغنا فى ذلك من الأثر ؛ فأما القياس فإنه يمضى ذلك عليه ، ولكن بلغنا نحو من ذلك عن أبى بكر وعمر ، بخلاف حقوق الناس فإنه يلزمه الحكم بها إذا سمعه يقر بذلك » .

وفى موضع [1] آخر يقول « وأما المرتدة إذا ارتدت ولحقت بدار الحرب فأمر الإمام بقسمة تركتها بين ورثتها ولها زوج فلا ميراث لزوجها ، فإنها حين ارتدت فقد حرمت عليه وصار لها غير زوج . ولو كانت هذه المرأة ارتدت وهى مريضة فماتت من ذلك المرض أو لحقت بالدار على حال المرض فقضى الإمام بموتها ، فإنى أستحسن أن أورثها من زوجها فى هذه الحالة ، وأفرق بين ردتها فى صحتها وردتها فى مرضها الذى ماتت فيه . وبه كان أبو حنيفة رحمه الله يقول . وليس هو بقياس ، القياس أن لاميراث للزوج ، كانت الردة فى المرض أو فى الصحة » .

وفى موضع [2] ثالث يقول « فى المال الذى يوجد مع اللصوص : إنه يحبس

(١) ص ١٠٨

(٢) صـ ١١١ الخراج .

(٣) صـ ١١٢ .

حتى يجيء صاحبه ، فإن أقام البينة أخذه ، وإلا يكن له بينة ، فإن كان رجلا ثقة عدلا أمينا ليس بمتهم على ادعاء ماليس له ، له أن يحلفه على ما ادعى من ذلك ، ثم يدفعه إليه ويضمنه إياه إن جاء مستحق لشيء مما كان دفع إليه . وهذا استحسان ، لأنه ربما لا يمكن الرجل البينة على متاع أو مال أنه له وهو فى نفسه ثقة ليس ممن يدعى ماليس له » . ونقل عنه غير هذه كثير فى كتاب الأمالى .

وهذا تلميذه محمد بن الحسن يذكر فى جامعه الصغير القياس والاستحسان فى موضعين ، وفى جامعه الكبير فى مواضع كثيرة موضحا مذهب إمامه وتلميذه الأكبر ، ثم يضم رأيه استحسانا أو قياسا إليهما أو إلى أحدهما ، وأحيانا يخالفهما . يقف على ذلك من طالعه . وكذلك فى مبسوطه فى مسائل عدة ؛ منها مانقله ابن الهمام [1] عنه أنه سئل عن الرجل يقرأ آية السجدة فى الصلاة فيركع عنها هل تجزئه ؟ فيقول : أما فى القياس فالركوع فى ذلك والسجدة سواء ، لأن كل ذلك صلاة ؛ وأما فى الاستحسان فينبغى له أن يسجد . وبالقياس نأخذ » .

ونقل عنه أنه عد الاستحسان من جملة الأدلة ، وأن العالم به مع باقى الأدلة يسعه الاجتهاد فى كل شيء من أموره .

روى ابن عبد البر [2] قال : قال محمد بن الحسن « من كان عالما بالكتاب والسنة ، وبقول أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبما استحسن فقهاء المسلمين ، وسعه أن يجتهد رأيه فيما ابتلى به ، ويمضيه فى صلاته وصيامه وحجه وجميع ما أمر به ونهى عنه ؛ فإذا اجتهد ونظر وقاس على ما أشبه ولم يأل ، وسعه العمل بذلك وإن أخطأ الذى ينبغى أن يقول به » اهـ .

نقد الناس أبا حنيفة وأصحابه فى استحسانهم ، وتوالت الطعون من كل فريق ؛ فالمحدثون وفقهاؤهم من ناحية ، والمتكلمون من ناحية أخرى ، والكل ما بين قائل : مشرعون بالهوى ، أو تاركون حديث رسول الله بالرأى .

---

(١) فتح القدير جـ ١ صـ٣٨٧ فى باب سجود التلاوة .

(٢) جامع بيان العلم وفضله جـ ٢ ص ٦١

فالإمام الشافعي في رسالته يقول « لا يجوز لأحد أن يقول بالاستحسان ، ولو جاز تعدى القياس وتعطيله الى الاستحسان ، جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحسان، والاستحسان تلذذ ! . وفي كتاب الأم «إن من قال بالاستحسان فقد قال قولا عظيما ووضع نفسه في رأيه واستحسانه على غير كتاب ولا سنة موضعها في أن يتبع رأيه » .

ونقل عنه الغزالي في منخوله أنه قال « من استحسن فقد شرع » ، واشتهرت هذه المقالة عنه على ألسنة العلماء وفي كتبهم . وإنكار ابن السبكي في كتابه الأشباه والنظائر وجودها في كلام الشافعي ، لا يردها ، لأن مبلغ علمه أنه لم يقف عليها ، وليس في هذا حجة على من وجدها أو سمعها . على أن كلمة الأم السابقة تفيد معناها ، بل هي أصرح في إنكار الاستحسان والقول به من تلك العبارة . وهذا داود الظاهري يقول في أصوله على مانقله ابن [1] السبكي في ترجمته « والحكم بالقياس لا يجب ، والقول بالاستحسان لا يجوز » .

ماذا يفعل أتباع أبي حنيفة إزاء هذه الطعنات ؟ أيقفون موقف المستسلم المعترف بأن إمامهم شرع بهواه فيدخلون أنفسهم تحت هذا الحكم الصارم الجائر ؟ أم يدافعون عن المذهب وإمامه ويردون تلك الشبهات ؟ نعم وقفوا موقف المدافع ، فكشفوا عن هذا الاستحسان ، وأثبتوا أنه دليل شرعي ، وليس تشريعا بالهوى . ولكن ما نوع هذا الدليل وما منزلته بين الأدلة المتفق عليها ؟ أهو نص أم إجماع أم قياس ؟ أم هو شيء آخر وراء هذه الأدلة ؟

هنا تتنوع العبارات وتضطرب المقالات وتكثر التعريفات ، فمن قائل إنه دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه ؛ ومن قائل إنه العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه بوجه هو أقوى يقتضي العدول ؛ ومن قائل غير هذين مما يشبههما . ولما كان أمثال هذه التعريفات لا تقنع خصما يقول إن الأدلة أربعة فقط والاستحسان خامس خارج عنها لم يقم دليل من الشارع على اعتباره ـ عرّفه الجصاص بتعريف آخر فقال « الاستحسان هو ترك القياس

---

(1) الطبقات الكبرى للشافعية ج ٢

الى ما هو أولى منه ، وهو على وجهين : أحدهما : أن يكون فرع يتجاذبه أصلان يأخذ الشبه من كل واحد منهما ، فيجب إلحاقه بأحدهما دون الآخر لدلالة توجبه وهذا أغمض أنواعه . وثانيهما : هو تخصيص الحكم مع وجود العلة ، وذلك قد يكون بالنص أو الأثر أو الإجماع أو بقياس آخر أو بعمل الناس » .

وبالرغم من بيانه نوع الدليل المستحسن به وحصره له فى الأربعة ، لم يسلم لهم الخصوم ، فوجهوا نقدهم إلى هذه التعريفات كلها .

أما التعريف الأول ، فقد قال الغزالى فيه : إنه هوس ، لأن مالايقدر على التعبير عنه لا يدرى أنه وهم وخيال أو تحقيق ، ولا بد من ظهوره ليعتبر بأدلة الشريعة لتصححه الأدلة أو تزيفه ، أما الحكم بما لا يدرى ما هو ، فن أين يعلم جوازه : أبضرورة العقل ، أو بسمع متواتر ، أو آحاد ؟ ولا وجه لدعوى شيء من ذلك .

وأما الثانى ، فهو وإن بين صورة الاستحسان عند الحنفية من أنه إخراج صورة عن حكم نظائرها الى حكم آخر لمقتض ، إلا أنه لم يبين نوع ذلك المقتضى . على أن فيه شيئاً آخر وهو شموله للعدول عن العام الى الخاص ، وعن المنسوخ الى الناسخ ، وليس هذا عندهم باستحسان . ويلزم على هذا التعريف أنهم يتركون الدليل القوى الى الضعيف حينما يقولون نترك الاستحسان ونأخذ بالقياس ، كما روى عن الإمام وصاحبيه ؛ وفيه من الفساد ما لا يخفى .

وأما الثالث ، فهو وإن بين نوع الدليل المستحسن به وأنه غير خارج عن الأدلة المتفق عليها ، إلا أنه يرد عليه أنهم يتركون الدليل القوى بالضعيف حينما يقولون : القياس كذا ، والاستحسان كذا ، وبالقياس نأخذ .

إزاء هذا كله اضطر متأخرو الحنفية الى بيان هذا الاستحسان بيانا شافيا يدفع كل ما قيل ويقنع الخصوم ، فقالوا : إنه يطلق بإطلاقين : الأول : إطلاق خاص ، وهو : قياس خفى فى مقابلة قياس جلى ، وهو المشهور فى الأصول . والآخر إطلاق عام وهو : كل دليل فى مقابلة قياس جلى أعم من أن يكون نصا أو إجماعا أو ضرورة أو قياسا خفيا . وهذا هو المشهور فى الفقه . فالاستحسان عند الفقهاء لا يخرج عن هذه الأربعة . ثم أخذ هؤلاء المتأخرون يقسمون كلا من القياس

الخفي ومقابله الجلي باعتبار الصحة والفساد مرة ، وباعتبار القوة والضعف مرة أخرى ، ليدفعوا ماقيل عن إمامهم إنه يترك الدليل القوى ويعمل بالضعيف إذا قال : نترك الاستحسان ونأخذ بالقياس . فقسم فخر الإسلام القياس الجلي الى قسمين : ما ضعف أثره ، وما ظهر فساده وخفيت صحته . وقسم الخفي كذلك الى ما قوى أثره وما ظهرت صحته وخفي فساده ؛ قال : فإذا اجتمع أولاهما قدم الاستحسان ، وعند اجتماع ثانيهما يقدم القياس ، لأن العبرة بالصحة وقوة الأثر .

وشمس الأئمة السرخسي يقول « والاستحسان فى الحقيقة قياسان : أحدهما جلي ضعيف الأثر فسمي قياسا ، والآخر خفي قوى الأثر فسمي استحسانا ، أى قياسا مستحسنا . فالترجيح بالأثر لا بالخفاء والظهور . وقد يقوى أثر القياس فى بعض الفصول فيؤخذ به ؛ فانقسم القياس الى قسمين ، والاستحسان الى قسمين » .

وهذا صدر الاسلام يقول فى شأن ترك الاستحسان الى القياس « إن الاستحسان إذا كان أكثر تأثيراً كان استحسانا تسمية ومعنى ، وإذا كان القياس أكثر تأثيرا كان الاستحسان استحسانا تسمية لامعنى ، والاستحسان معنى هو القياس » اهـ .

بهذا أذعن الخصم وسلم حتى قال : الحق أنه لا يوجد استحسان مختلف فيه ما دام عُلم المراد منه وأنه لا يخرج عن الأدلة المشهورة ، واشتهر ذلك فى كتب متأخرى الشافعية ، وحملوا مقالة الشافعي السابقة على الاستحسان بالهوى الذى لايستند الى أصل شرعى ، ولم يبق للمخالف بعد هذا التحديد إلا النزاع فى التسمية متعللا بأن الصحابة رضوان الله عليهم لم يفعلوا ذلك . وهذا سهل الدفع حيث ورد ما ينبئ عن هذه اللفظة فى الكتاب والسنة ، فلا معنى للنزاع فى الاسم بعد تسليم المعنى .

ثم يجيء بعد هؤلاء صدر الشريعة ويتعقب حصر الأقسام فيما سمعت ، فيقول : واعلم أنه لادليل على انحصار القياس والاستحسان فى هذين القسمين ، وعلى انحصار التعارض بينهما فى هذين الوجهين ، فلهذا أوردت الأقسام الممكنة عقلا ، فقلت : وبالتقسيم العقلي ينقسم كل الى ضعيف الأثر وقويه ، وعند التعارض لا يرجح الاستحسان إلا فى صورة واحدة وهى أن يكون قوى الأثر والقياس ضعيفه ، وفى الصور الثلاث القياس راجح ؛ والى صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما ، وصحيح

الظاهر فاسد الباطن وبالعكس . فهذه أقسام أربعة لكل من القياس والاستحسان ، فيجرى التعارض بينهما على هذا التقسيم على ستة عشر وجها . ثم أخذ يبين الراجح والمرجوح من هذه الصور من غير أن يذكر لنا مثالا واحدا . ولعله فرح بهذه الاحتمالات العقلية التي هي أشبه بمسألة حسابية منها بقاعدة أصولية ، مغفلا أنه يتكلم على أصول الفقه المأخوذة من الفروع . ويأتى بعده ابن الهمام ويحكى هذا التقسيم فى تحريره ، ويوضح صور التعارض فيها من غير ذكر مُثل لذلك . ومثله فى هذا المولى خسرو فى مرآته ، وصاحب المسلم وشارحه ممن أتى بعدهم . والكل يحكى غيرنا قد ولا معترض . ويعلم الله أنه ضياع للوقت فى غير ما يفيد ، وكد للأذهان من غير جدوى ، وتعقيد للأصول التى جعلوها طريقا للاستنباط . ولكنه التقليد والدفاع عن المذهب . ونحن لو جاريناهم وأخذنا هذه الأقسام ووضعناها فى كفة ميزان الأقيسة الذى نصبوه لخفّت بها ، ولما لاقت قبولا ، حيث شرطوا الملاءمة والتأثير واعتبار الشارع كما سبق .

وبعد ، فهذه صورة مصغرة لما قاله الأصوليون من الحنفية فى هذا البحث . وإنا واقفون هنا وقفة لندلى بما نراه . والله أسأل أن يعصمنى من الزلل ، ويهدينى الى صواب القوْل ونافع الحديث ، فأقول وبالله التوفيق :

إذا كانت هذه الأصول وضعت لفقه الحنفية مستمدة من فروع المذهب ولم تنقل صراحة عن الإمام وصاحبيه ، فكان لزاما على الباحث أن يرجع بهذه الأصول الى تلك الفروع ويسير بهما فى طريق واحد ، فإن توافقا سلمها ورضى بها حكما عليها ، وإن التوى أحدهما وند عن صاحبه ، وقف عند الفروع وترك هذه الأصول . وهنا يقول كما قال الحموى [1] فى شرحه على الأشباه والنظائر « لا عبرة بما فى كتب الأصول إذا خالفت ما فى كتب الفروع » . وهى كلمة وإن قالها فى سبب خاص إلا أننى أعتبر عمومها حيث يسير العموم .

تصفحت مسائل الاستحسان فى فقه الحنفية فى مشهور كتبهم ووضعت منها جملة كبيرة أمامى ، وأخذت أطبق هذه الأنواع المذكورة فى أصولهم على تلك

---

(١) جـ ١ ص ٢٤٥

المسائل، فوجدت صعوبة فى التطبيق. ومريد إخضاعها لا بد وأن يركب متن التكلف، ويسير فى طريق التحايل شوطا بعيدا .

والذى ظهر لى بعد طول البحث أنهم تكلفوا فى موضعين :

الموضع الأول : جعلهم القياس المقابل للاستحسان بأنواعه قياسا أصوليا مع أنه يبدو فى أغلب الصور بمعنى القاعدة العامة المأخوذة من مجموع الأدلة الواردة فى نوع واحد، أو بمعنى مقتضى الدليل العام .

الموضع الثانى : حصرهم الاستحسان فى هذه الأنواع الأربعة : النص والإجماع والقياس والضرورة، حتى إن بعضهم أرجع المستحسن بالضرورة الى قياس خفى أو إجماع سنده الضرورة، مخافة أن يقال إن الضرورة ليست من الأدلة المشهورة المعترف بها، مع أن أنواعه تربو على الثمانية كما يظهر ذلك من عرض طائفة من المسائل وتقسيمها وبيان ما فيها إن شاء الله .

أما النوع الأول : فمن المعلوم أن لكل إمام من الأئمة قواعد عامة وكليات اجتهادية أخذها من مجموعات الأدلة : بأن يعمد الى طائفة الأدلة الواردة فى نوع واحد ويجمع بينها باحثا عن ناسخها ومنسوخها وعامها وخاصها ومطلقها ومقيدها راجحها ومرجوحها، ثم يستخلص من ذلك قاعدة عامة يطبقها على الجزئيات الكثيرة ماوقع منها؛ وما لم يقع يفرضه ويعطيه حكمه؛ فإن لم يجد دليلا يعارض هذه القاعدة طرد عمومها ولم يستثن من أفرادها شيئا، وإن جاءه ما يعارضها فى بعض جزئياتها نظر فى هذا الدليل، فإن ألفاه صحيح السند والدلالة عمل به فى محله، واستثنى ذلك الفرد من تلك القاعدة، فيكون لهذا الفرد حكمان متعارضان : حكم باعتبار دخوله تحت المفهوم الكلى الذى ورد فيه دليل عام أو جملة أدلة، وحكم مخالف لهذا أثبته له الدليل الخاص؛ هذا الحكم الأخير يسميه بعض الأئمة حكما مستحسنا على خلاف القياس، وهذا العمل استحسانا بدليل كذا، نص أو أثر أوغيرهما. وبعضهم لا يسميه بهذا الاسم بل يطلق عليه أنه مستثنى من الحكم العام. وإن وجد ذلك الدليل ضعيفا لا يقوى على معارضة الأصل العام رده وسماه شاذا. وقد يجد المجتهد بعد تكوين القاعدة أو تأصيل الأصل العام أن تطبيقها على فرد من أفرادها

يلحقُ بالناس الحرج أو يُفَوتُ عليهم المصلحة، فيستثنى ذلك الفرد ويثبت له حكما يدفع ذلك الحرج أو يحصل تلك المصلحة، ثم يسمى هذا العمل استحسانا، والحكم الأخير عنده مستحسن بضرورة أو حاجة أو غيرهما.

ولو كان الأئمة كلهم دوَّنوا أصولهم ورسموا لنا كيفية استنباطهم، لوجدنا ذلك واضحا جليا على قمة هذه الأصول وتلك القواعد.

واليك ماقاله الإمام الشافعي رضي الله عنه في رسالته [1] عند الكلام على الخبر الذي يقاس عليه والذي لا يقاس عليه:

« قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالدية في الحر المسلم يقتَل خطأ مائةً من الإبل، وقضى بها على العاقلة، وكان العمد يخالف الخطأ في القود والمأثم، ويوافقه في أنه قد تكون فيه دية، فلما كان قضاء رسول الله في كل امرىء فيما لزمه إنما هو في ماله دون مال غيره إلا في الحر يقتل خطأ، قضينا على العاقلة في الحر يقتل خطأ ما قضى به رسول الله، وجعلنا الحر يقتل عمدا إذا كانت فيه دية في مال الجاني، كما كان كل ما جنى في ماله غير الخطأ، ولم نَقِس ما لزمه من غرم بغير جراح خطأ، على ما لزمه بقتل الخطأ. فإن قال قائل: وما الذي يَغْرَمُ الرجل من جنايته وما لزمه غير الخطأ؟ قلت قال الله « وآتوا النساء صدقاتهن نحلة »، وقال « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » « فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى ». ثم ساق الآيات التي أوجبت تحرير الرقبة على المظاهر وجزاء قتل الصيد وكفارة الأيمان. ثم قال: وقضى رسول الله أن على أهل الأموال حفظها بالنهار، وما أفسدت المواشي بالليل فهو ضامن على أهلها. ثم قال: فدل الكتاب والسنة وما لم يختلف المسلمون فيه أن هذا كله في مال الرجل بحق، وجب عليه لله أو أوجبه الله عليه للآدميين بوجوه لزمته، وأنه لايكلف أحد غرمه عنه، ولا يجوز أن يجنى رجل ويغرم غير الجاني إلا في الموضع الذي سنه رسول الله فيه خاصا من قتل الخطأ وجنايته على الآدميين خطأً. ثم قال: والقياس فيما جنى على بهيمة أو متاع أو غيره - على ما وصفت - أن ذلك في ماله، لأن الأكثر المعروف أن ما جنى في ماله فلا يقاس على الأقل ويترك

(١) ص ٥٤٩ وما بعدها

الا كثر المعقول ويخص الرجل الحر يَقْتُلُ الحر خطأ فتحمله العاقلة وما كان من جناية خطأ على نفس وجُرْحٍ خبرا أو قياسا » اهـ .

فهذا صريح فيما قلناه . جمع رضى الله عنه النصوص الموجبة للغرامات كلها وأخذ منها حكما عاما جعله أصلا يطبق على ما لم ينص عليه ، وهو « أن ما جناه الإنسان أو التزمه لا يتحمله عنه غيره ، إلا فى الموضع المستثنى بالنص ، وهو القتل الخطأ ، فإن الدية فيه على العاقلة .

وقال ابن تيمية فى فتاويه [1] « منع الشافعى بيع الغرر كغيره ، وأدخل فيه أنواعا لم يدخلها غيره ، من الحب والثمر فى قشره الذى ليس بصوان [2] كالباقلاء والجوز واللوز فى قشره الأخضر والحب فى سنبله ، كل ذلك فى الجديد . وروى عنه أنه ذكر له أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع أصول الحب حتى يشتد ؛ فدل على جواز بيعه إذا اشتد وإن كان فى سنبله ، فقال: إن صح هذا أخرجته من العام ، أو كلاما قريبا من هذا » اهـ .

وما روى عن أبى حنيفة رضى الله عنه من الفروع يدلنا على أنه قعّد القواعد وأصّل الأصول بما فهمه من كتاب الله وما وصله من حديث رسول صلى الله عليه وسلم ، ثم حكم هذه القواعد بعد ذلك فى أمرين : أخبار الآحاد أولاً ، وتفريع الفروع وفرض المسائل ثانيا . فتراه إذا روى له حديث عرضه على هذه الأصول ، فإن وافقها قبله وعمل به ، وإن خالفها رده وسماه شاذاً ، إلا إذا تعددت طرقه ورواه الجمهور ـ كما يقول أبو يوسف عليك بالحديث بما رواه العامة ـ فإنه حينئذ يقبله ويعمل به ، ويستثنى حكم ما يدل عليه من العموم ، ويسميه استحسانا .

يقول ابن عبد البر فى الانتقاء : « إن كثيرا من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبى حنيفة لرده كثيرا من أخبار الآحاد العدول ، لأنه كان يذهب فى ذلك إلى عرضها على ما اجتمع عنده من الأحاديث ومعانى القرآن ، فما شذ عن ذلك رده وسماه شاذاً » اهـ .

---

(1) جـ ٣ ص ٢٧٨

(2) صوان الشىء : وعاؤه الذى يحفظ فيه

وأبو زيد الدبوسى[1] يقول : « إن خبر الواحد متى ورد مخالفا لنفس الأصول لم يقبله أصحابنا ، ومثّل له بحديثين : الأول « من مس ذكره فليتوضأ » فإنه ورد مخالفا للأصول لأنه ليس فى الأصول انتقاض الطهارة بمس بعض أعضائه ؛ والثانى حديث المصراة لأنه ورد مخالفا لنفس الأصول إذ ليس فى الأصول عقد ينفسخ فيأخذ أحد المتعاقدين رأس المال وأضعافه ، وهذا يؤدى إلى ذلك ، لأنه إذا اشترى شاة بنصف صاع من تمر فوجدها مصراة ، فلوردها مع صاع وقيمة الصاع أضعاف قيمة الشاة وهو رأس ماله وليس له نظير فى الشرع » . هذا وإن تغالى فى ذلك التصوير كما تكلف فى دفع ما ورد عليهم من قبولهم بعض أخبار الآحاد الأخرى كحديث الوضوء بنبيذ التمر وغيره : بأن مثل هذا لم يخالف الأصول بل خالف قياس الأصول .

وليت شعرى ما الفرق بين الموضعين ، حتى يجعل الأول مخالفا لنفس الأصول والقواعد ، ويجعل الثانى مخالفا لقياس الأصول ؟ ! .

اللهم إنه عمل غير مستقيم حمله عليه التعصب لمذهب إمامه وتقليده فى كل ما نقل عنه ، ومحاولته إظهار إمامه بمظهر المعصوم الذى لا يخطىء فى كثير ولا قليل . وماذا عليه لو قال إن هذه الأحاديث جاءت مخالفة للقواعد العامة ولكن الصنف الأول لم يصح عند الإمام صحة الصنف الثانى فقبل هذا وردّ ذاك .

ولولا ثبوت ذلك عن أبى حنيفة رضى الله عنه لما ساغ للكرخى أن يتكلم بهذه العبارات[2] « الأصل أن كل آية تخالف قول أصحابنا فإنها تحمل على النسخ أو على الترجيح ، والأولى أن تحمل على التأويل من جهة التوفيق » . « الأصل أن كل خبر يجىء بخلاف قول أصحابنا فإنه يحمل على النسخ أو على أنه معارض بمثله ثم صار الى دليل آخر ، أو ترجيح فيه بما يحتج به أصحابنا من وجوه الترجيح ، أو يحمل على التوفيق » .

وهل يسوغ لمسلم أن يتكلم بهذه الكلمات ، مع أنها تبدو نابية عن حدود الشريعة لولا ماعرفه عن إمامه من أنه استقرأ موارد الشريعة وأدلتها حسب جهده فعرف ناسخها ومنسوخها وعامها وخاصها ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها ومحكمها

---

(١) تأسيس النظر ص ٧٧ .

(٢) رسالته فى الأصول التى عليها مدار فروع الحنفية مع تأسيس النظر ص ٨٥ .

ومؤولها، ثم أصّل أصولا عامة فإذا وُجِدَ بعد ذلك مايخالف قول الإمام حمل على محمل من هذه المحامل !.

بهذه الأصول استطاع أبو حنيفة الإمام أن يخضع مدنيات العراق المعقدة لشريعة الله. وبهذه القواعد تمكن الإمام الأعظم من أن يفرض المسائل ويقدر وقوع الحوادث ويفتى فيما وقع ومالم يقع استعدادا للبلاء، كما قال لقتادة [1]: «إنا نستعد للبلاء قبل نزوله فإذا ما وقع عرفنا الدخول فيه والخروج عنه». وبهذه الطريقة قوى على مسايرة البيئة التى عاش فيها وإفتاء السائلين فيما فرضوه وقدّرُوه من فروض تخطت حدود الإمكان الى ساحة الاستحالة وعدم التصور. وهذا مثال واحد من تلك الأسئلة يصور لك مبلغ ما وصلوا إليه من الفروض:

روى الخطيب [2] البغدادى: أن رجلا سأل أبا حنيفة: متى يحرم الطعام على الصائم؟ قال له: إذا طلع الفجر. فقال له السائل: فإن طلع نصف الليل؟ فقال له أبو حنيفة: قم يا أعرج. كما روى مثل هذه الحادثة مع تلميذه أبى يوسف [3]، قال أبو يوسف لرجل فى مجلسه كان يطيل الصمت: ألا تتكلم؟ فقال بلى، متى يفطر الصائم؟ قال: إذا غابت الشمس، قال: فإن لم تغب الى نصف الليل؟ فضحك أبو يوسف، وقال له: أصبت فى صمتك وأخطأت أنا فى استدعاء نطقك!».

وهؤلاء الأئمة رضى الله عنهم فى تقعيدهم القواعد العامة واستثنائهم مواضع الحاجة، لم يكونوا مبتدعين فى ذلك، بل هى طريقة الشارع الحكيم فى تشريع الأحكام. يقول العز بن عبد السلام فى قاعدة المستثنيات [4] من القواعد الشرعية ما نصه «اعلم أن الله شرع لعباده السعى فى تحصيل مصالح عاجلة وآجلة تجمع كلّ قاعدة منها علةٌ واحدة، ثم استثنى منها ما فى ملابسته مشقة شديدة أو مفسدة تربو على تلك المصالح. وكذلك شرع لهم السعى فى درء مفاسد الدارين أو فى أحدهما تجمع كل قاعدة منها علة واحدة، ثم استثنى منها مافى اجتنابه مشقة شديدة أو مصلحة تربو على تلك المفاسد، وكل ذلك رحمة بعباده، ونظر لهم ورفق بهم. ويعبر عن ذلك كله بما خالف القياس؛ وذلك جار فى العبادات والمعاوضات وسائر التصرفات» اهـ

(١) تاريخ بغداد جـ ١٣ صـ ٣٤٨. (٢) نفس الجزء صـ ٣٥٢. (٣) جـ ١٤ صـ ٢٤٨.
(٤) قواعد الأحكام جـ ٢ صـ ١٣٨.

ومن يستقرىء الشريعة يجد من ذلك الشيء الكثير : فالقرآن حرم الميتة فى جميع الأحوال واستثنى منها حالة الاضطرار لما يلزم من طرد الحكم العام فيها من الحرج العظيم المؤدى الى هلاك بعض النفوس ؛ وأمر بإقامة الصلاة فى غير آية ، وأرسل لهم جبريل ليعلمهم كيفيتها فأمهم يومين كاملين ؛ ثم أمرهم بالمحافظة على هذه الصلاة « حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى » ، وبعد ذلك رخص لهم فى قصرها كمية وكيفية فى صلاة السفر والخوف ، وأباح الجمع فى بعض الأوقات ، كل ذلك رفعا للحرج والمشقة التى تلحقهم إن هم كلفوا بالإتمام ، كما هو مقتضى الدليل العام . والرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع المعدوم ، ولما كان طرد هذا العموم يلحق ببعض الناس العنت ويضيع عليهم الرفق ، رخص فى السلم وهو فرد منه . ونهى عن مبادلة المال المتحد النوع إلا متساويا يدا بيد ، ورخص فى القرض وهو نوع من ربا النسيئة دفعا لحاجة الناس وتوسعة عليهم ، حتى إنه صلى الله عليه وسلم اقترض وزاد عند الردّ ، وأخبر أن هذا من مكارم الأخلاق . وكذلك رخص فى العرايا وهو نوع من ربا الفضل لما وجد طرد العموم يؤدى الى لحوق الأذى بالمعرِى إن دخل المعرَى فى وسط نخيله ، وبالمعرَى إذ قد يجر المنع الى منع العرايا . والقرآن حرم النظر للأجنبية ، ورخص الرسول صلى الله عليه وسلم فى النظر الى المخطوبة ، وعند الحاجة كالشهادة والقضاء والمداواة وغير ذلك .

هذه المستثنيات كلها سماها القائلون بالاستحسان استحسانا ، والمنكر له معترف بالاستثناء فيها ، ويبقى نزاعه فى إطلاق اللفظ فقط .

ومن تأمل مسائل الاستحسان كلها وجدها لا تعدو المسائل التى خرجت عن حكم نظائرها ، سواء كان ذلك بنص الشارع كما فى المستثنيات بالنص ، أو كان باتفاق المجتهدين كالمستحسن بالإجماع أو برأى مجتهد وحده تبعا للمصلحة الخاصة . وهذه هى المسائل التى قالوا عنها إنها على خلاف القياس ، ومنعوا القياس عليها ، وهى التى على خلاف القواعد كما سماها عز الدين بن عبد السلام فى مقالته السابقة . وفى عبارات أخرى له ، منها قوله (١) « إذا باع ثمرة قد بدا صلاحها فإنه يجب

---

(١) ح ٢ ص ١٠٨ .

إبقاؤها الى أوان جذاذها والتمكن من سقيها بمائها ، لأن هذين مشروطان بالعرف فصارا كما لو شرطاهما بلفظه . فان قيل : لو باع ماشية وشرط سقيها أو علفها على البائع أو شرط إبقاءها فى ملك البائع مدة فإن ذلك لا يصح ، فلم صح هذا الاشتراط ههنا ؟ قلنا : لأن الحاجة ماسة اليه وحاملة عليه ، فكان من المستثنيات عن القواعد تحصيلا لمصالح هذا العقد » .

وفى موضع آخر [1] يقول « وإنما خولفت القواعد فى الوقف ، حيث فيه إخراج المنافع الى غير مالك كالوقف على بناء القناطر والمساجد ؛ لأن المقصود منه المنافع والغلات وهى باقية الى يوم الدين ، فلما عظمت مصلحته خولفت القواعد فى أمره تحصيلا لمصلحته . ومن ذلك الوصايا خولفت فيها القواعد تحصيلا لمصالحها ، نظرا الى الأموات إذا انقطعت حسناتهم الى رفع درجاتهم وتكفير سيئاتهم بحسناتهم ، فجاز فيها تراخى القبول عن الإيجاب ، لأن شرط القبول الاتصال بالإيجاب ، فإن تأخر تأخرا يشعر بالإضراب عن القبول بطل سلطان القبول ، لأن الإيجاب موجب لسلطان القبول للقابل فى المدة التى يعتبر فيها مجيبا للموجب غير مضرب عن جوابه ، وهذا معتبر باتصال الكلام » اهـ .

وقال إمام [2] الحرمين « إن تحمل العاقلة الدية خارج عن القاعدة التى هى اختصاص كل متلف أو متعد أو ملتزم بالضمان . ثم قال : إن مثل هذا لا يعقل معناه ، وهى فى مستثنى الشارع ، والمستثنى لا يقاس عليه » .

وعلماء الحنفية أنفسهم قد اعترفوا بأن المسائل المستحسنة خرجت عن القواعد العامة . ففى المسلم [3] وشرحه « اتفقوا على أن المستثنى لا يقاس عليه لخروجه عن قاعدة عامة ، ومثل له بالعرايا عند الشافعية » .

ويقول الحموى فى غمز [4] عيون البصائر فى معنى قاعدة « إذا ضاق الأمر اتسع » : المراد بالاتساع : الترخص عن الأقيسة وطرد القواعد . والمراد بالضيق : المشقة » اهـ

---

(1) جـ ٢ ص ١٥٢ . (2) البرهان ص ٢٨٧ . (3) جـ ٢ ص ٢٤٤

(4) جـ ١ ص ١١٧

والزيلعي[1] في شرح الكنز عند الكلام على بيع الوفاء يقول « ومن مشايخ سمرقند من جعله بيعا جائزا مفيدا بعض أحكامه . منهم الإمام نجم الدين النسفي ، وقال : اتفق مشايخنا في هذا الزمان لجعلوه بيعا جائزا مفيدا بعض أحكامه وهو الانتفاع به دون البعض وهو البيع ، لحاجة الناس ولتعاملهم فيه ، والقواعد قد تترك بالتعامل ، وجوز الاستصناع لذلك » ا هـ وقال سعد افندى في حواشيه على العناية عند رد صاحب العناية على تجويز أبي يوسف رعى حشيش الحرم : « أقول : فأين قولهم مواضع الضرورة مستثناة من قواعد الشرع ؟ » .

إذا تمهد هـذا وعرفنا أن الاستحسان هو إخراج فرد من أفـراد العموم وتخصيصه بحكم آخر تحصيلا لمصلحة أو دفع مفسـدة سواء كان ذلك بنص ورد فيه أو باجتهاد المجتهد تبعا للمصلحة - ظهر ما في قولهم : الاستحسان كل دليل في مقابلة القياس ، من تفسيرهم لهذا القياس بالقياس الأصولي ، وحصرهم الدليل المقابل لدليل الاستحسان في القياس فقط ، مع أنه قد يكون نصا عاما وقد يكون قياسا .

ويظهر أن منشأ ذلك على ما يبدو لى ، والله أعلم :

أولا : هو تصريح أئمتهم بلفظة القياس في مقابلة الاستحسان ، ولم يكن للقياس معنى في عصر هؤلاء الأصوليين إلا ذلك المعنى المخصوص الذى ثار نزاعهم حوله إثباتا ونفيا ، فتكلفوا في حمل لفظة القياس عليه .

وثانيـا : هو أنهم لمـا تنازعوا في الاستحسان وطال نزاعهم فيه ، أرادوا تصويره بصورة الدليل القوى المعارض لدليل أضعف منه ، فجعلوا الدليل المقابل له في جميع الصور قياسا ، وهو آخر الأدلة الأربعة في القوة بالاتفاق .

وهذا خطأ ، لأن لفظة القياس لفظة اصطلاحية ، وقد كانت قبل هذا الزمن تسير في طريق أوسع دائرة من هذه الدائرة الضيقة التى حصروها فيها ، ولم تلبس هذا الثوب الضيق إلا في عصورهم المتأخرة ، حينما استحكم النزاع بين أتباع الأئمة . فهذا الإمام الشافعي يسـوى بين لفظتى القياس والاجتهاد ويجعل مدلولهما شيئـا واحدا . وعبارته في الرسالة : قال : فما القياس ؟ أهو الاجتهاد أم هما مفترقان ؟ قلت : هما اسمان لمعنى واحد الخ . بيذا غاير المتأخرون أهل الاصطلاح بينهما بالعموم

(١) تبيين الحقائق حـ ٥ ص ١٨٤ باب الاكراه

والخصوص ، فجعلوا القياس خاصا والاجتهاد عاما . ومرادنا أن الألفاظ عند الأئمة أطلقت على معانى قد تخالف ما أطلقه عليها المتأخرون .

ويقول الغزالى[1] « ولفظة القياس اصطلاح للفقهاء ، فيختلف إطلاقها بحسب اختلافهم فى الاصطلاح ، فلست أرى الإطناب فى تصحيح ذلك أو إفساده ، لأن أكثر تدوار النظر فيه على اللفظ » اهـ

وأنت إذا صرفت النظر عن كل ما قيل ، ونظرت الى ذلك الفرد الذى خرج بالاستحسان عن حكم نظائره ، وجدته لا يخلو : إما أن يكون داخلا تحت مفهوم لفظ عام ورد فى ذلك العام نص معين أولا ، بأن كان ذلك الفرد ليس داخلا تحت مفهوم عام كذلك ، بل أشبه فردا أو أفرادا أخر ثبت لها حكم خاص بنص أو غيره .

فالأول : كبيع السلم فإنه فرد من أفراد بيع ما ليس عند الإنسان الوارد فيه الحديث « يا حكيم بن حزام لا تبع ما ليس عندك » . فبالنظر لهذا الحديث يكون بيع السلم منهيا عنه ، ولما ورد الترخيص فيه الذى عبر عنه الراوى بقوله: ورخص فى السلم ، أو قول الرسول صلى الله عليه وسلم إشارة الى جوازه « من أسلف فليسلف فى كيل معلوم ووزن معلوم الى أجل معلوم » الحديث ، خرج عن حكم النهى وصار مباحا . فالتعارض هنا بين حديثين : حديث عام بالمنع له ولغيره ، وآخر خاص بالإباحة له ، ومآله الى تخصيص نص بنص لا معارضة نص لقياس . ولقد اعترف بهذا بعض الأصوليين ، ولكنه حاول بعد ذلك جعل التعارض بين النص والقياس الجلى محافظة على ضابطهم للاستحسان .

يقول الفنرى فى حاشيته على التلويح عند ذكر هذا المثال : « فإن قيل : هذا تخصيص العام بالأثر وهو : لا تبع ما ليس عندك ، قلنا : سلمنا كونه تخصيصا لكنه مع ذلك ترك موجب قياس السلم على سائر البياعات بهذا الأثر » اهـ

وأنت خبير بأنه لا قيمة لهذا القياس هنا فى إثبات حكم فى بيع السلم حتى يعارض الأثر المرخص فيه ، لأن الفرض وجود النص العام الشامل له ، وعند وجود النص يستغنى عن القياس .

---

(١) المستصفى جـ ٢ ص ٢٨٥

والثانى كقول الرجل لامرأته : إذا حضت فأنت طالق ، فقالت : حضت ، وكذبها الزوج ، فالقياس لاتصدق حتى يعلم وجود الحيض منها ، أو يصدقها الزوج ، قياسا على أمثاله من قوله لها : إن دخلت الدار فأنت طالق أو كلمت فلانا فأنت كذا ، فقالت : دخلت أو كلمت ، وكذبها الزوج . والاستحسان أنها تصدق قياسا على قولها له انقضت عدتى ، وكانت بالحيض ، أو قالت : إنى حامل ، لأنها أمينة على مافى رحمها بدلالة قوله تعالى « ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن » . فالتعارض هنا بين قياس وقياس . ولعل هذا النوع هو الذى قال فيه محمد بن الحسن رضى الله عنه إخبارا عن إمامه : كان أصحابه يعارضونه بالمقاييس فينتصفون منه فاذا قال أستحسن لم يلحقه واحد منهم . لأنه أغمض أنواع الاستحسان كما قال الجصاص ، لأن الفصل بين شبه وشبه يحتاج إلى دقة فى الملاحظة وبراعة فى الاستنباط واطلاع واسع على أسرار الشريعة وأصولها .

وبناء على هذا نقول : إن أراد هؤلاء المعرفون بالقياس القياسَ الأصولى ، فغير مسلم فى جميع الأنواع ، وإن أرادوا به شيئا آخر فليظهروه .

والمالكية الذين وافقوا الحنفية فى القول بالاستحسان لم يقصروا الدليل المقابل للاستحسان على القياس الخاص ، بل صرحوا بأنه أعم منه ..

فهذا ابن العربى يعرّفه فيقول « والاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين ؛ وذلك أن العموم إذا استمر ، والقياس إذا اطرد ، فإن مالكا وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأى دليل كان ، من ظاهر أو معنى ؛ ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة ؛ ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس . ويرى مالك وأبو حنيفة تخصيص القياس ببعض العلة الخ » ونقل عنه الشاطبى فى الاعتصام تعريفا آخر وتقسيما للاستحسان ، فقال : « الاستحسان إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص لمعارضة ما يعارض به فى بعض مقتضياته ، وينقسم إلى أقسام : منها ترك الدليل للعرف ، وتركه للمصلحة أو لليسير لرفع المشقة وإيثار التوسعة » اهـ .

وقال الشاطبى (1) عند الكلام على مثال من الأمثلة التى ذكرها للاستحسان :

---

(1) الاعتصام حـ ٢ ص ٣٢٤

فان قيل : فهذا من باب المصالح المرسلة لا من باب الاستحسان ؛ قلنا : نعم ، إلا أنهم صوروا الاستحسان بصورة الاستثناء من القواعد بخلاف المصالح المرسلة . ومثل ذلك يتصور فى مسألة التضمين ، فإن الأجراء مؤتمنون بالدليل لا بالبراءة الأصلية ، فصار تضمينهم فى حيز المستثنى من ذلك الدليل ، فدخلت تحت معنى الاستحسان بذلك النظر ، ا هـ فهو بذلك يقرر أن الاستحسان استثناء صورة من عموم ما يشبهها وإفرادها بحكم خاص ، وإن كان المستثنى منه مدلول دليل عام نصا أو غيره .

ومن أمعن النظر فيما نقل عن الإمام وصاحبيه وجده ظاهرا فى هذا . فمعنى قول أبى حنيفة : إنا أثبتنا الرجم بالاستحسان على خلاف القياس : أن الآية التى وردت فى حد الزنا عامة بلفظها ، فينطوى تحتها المحصن وغيره ، وهذا هو القياس ؛ ولمّا ثبت عنده فعل الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه من رجم المحصن ، استثنى المحصن وأخرجه من عموم الآية ، وحكم فيه بالرجم ، وسماه استحسانا على خلاف القياس .

ولما استقر عنده أن الزانى إذا كان محصنا ينفذ عليه الرجم متى ثبت ذلك بالبينة أو الإقرار ، أصبح هذا أصلا عاما يطبق على جميع الأفراد ؛ فإذا وجد ما يفيد إخراج فرد من هذا العموم استثناه وسماه استحسانا كذلك . كما روى محمد عنه ، فيمن شهدوا عليه بالزنا فقضى بجلده فلم يكمل الحد وكمل ثم شهد شاهدان بالإحصان ، فالقياس أن يرجم ، ولكنا نستحسن فيدرأ عنه حد الرجم وما بقى من الحد ، لأنى أكره أن أرجمه وقد أقمت عليه حد الضرب فيكون قد أقيم عليه حدان فى زنا واحد فهذا قبيح لا يستقيم فى الاستحسان ، فالقياس هنا بمعنى الأصل فى كل محصن الرجم ، ولكن هذا مع إحصانه لا يرجم لمقتض آخر وهو ما صرح به . وفى قول أبى يوسف المتقدم فى ميراث المرتدة إنى أستحسن أن أورثها من زوجها فى هذه الحالة وأفرق بين ردتها فى صحتها وردتها فى مرضها ، وليس ذلك بقياس ، القياس أن لا ميراث للزوج ، كانت الردة فى المرض أو فى الصحة ؛ ليس للقياس معنى هنا إلا مقتضى الدليل العام الوارد فى منع توارث المسلم والكافر وهو « لا يرث المسلم الكافر » أو حديث « لا يتوارث أهل ملتين

شي » . فمقتضى هـذا أن الزوج لا يرث من زوجته المرتدة لأنها كافرة وهو مسلم ولـكنه استحسن الإرث فى صـورة ردتها فى المرض نظرا للمصلحة وتأديباً لمثلها إذا أرادت أن تفر من ميراث زوجها . وما أشبه هـذا بفعل عثمان رضى الله عنه فى توريث المبتوتة فى مرض الموت على خلاف الأصل ! . وكذلك قوله فى مسألة تصديق الرجل الثقة فى دعواه مع يمينه : وهذا استحسان لأنه ربما لا يمكن الرجل البينة على متاع أو مال أنه له الخ ؛ القياس فيه بمعنى مقتضى الدليل العـام وهو حديث « البينة على المدعى واليمين على من أنكر » فـكل مدع لا يصدق إلا ببينة وهـذا الرجل لم يؤيد دعـواه بالبينة ، فالقياس أن لا يصدق ، ولـكنه استحسن تصديقه دفعاً للحرج عنه وحفظاً للمـال لأنه فى هذه الحالة قد لا يتمكن من إحضار البينة . فهذه الصورة استثنيت من ذلك العموم . ويصح أن يقال : القياس هنا بمعنى الأصل ، وهو أن كل مدع لا يقبل قوله إلا ببينة ، أخذا من الحـديث السابق ، وهذه الصورة استثنيت من هذا الأصل .

والخلاصة : أنه إذا قيل القياس فى هذه المسألة كذا ، والاستحسان كذا ، لا يتعين أن يكون القياس بمعناه الأصولى ، بل قد يكون بمعنى مقتضى القاعدة ، وقد يكون بمعنى مقتضى الدليل العـام الوارد فى هـذا النوع ، وقد يكون بذلك المعنى الخاص ، والصورة المستحسنة أخرجت من عموم ما يشبهها لمقتض آخـر ، وهو أنواع كثيرة كما سنبين ذلك فى البحث التالى .

الموضع الثـانى : ما به الاستحسان ، أو الأمور التى يترك بها القياس ، وهى كثيرة يقف عليها المتتبع لمسائل الاستحسان فى الفقه غير متقيد بمـا قالوه فى كتب الأصول : فقد يكون بالنص وبالإجماع وبالضرورة وبالعرف وبالمصلحة وبمراعاة الخلاف وبالقياس الخفى وغير ذلك .

النوع الأول : الاستحسان بالنص ، ويدخل تحته جميع الصـور التى استثناها الشارع من عموم نظائرها . ومن ذلك السلم فإنه بيع ما ليس عند الإنسان والأصل فيه عدم الجواز للنهى « لا تبع ما ليس عندك » ، وهو عام ، ولـكن استثنى هـذا لحاجة النـاس ، وهو بيع المفاليس كما يقول الفقهاء ، لأن المشترى يحتـاج إلى

الاسترباح لنفقة عياله ، وهو بالسلم أسهل ، إذ لابد من كون المبيع نازلا عن القيمة فيربحه المشترى. والبائع قد يكون له حاجة فى الحال إلى السلم وقدرة فى المآل على المبيع بسهولة ، فتندفع به حاجته الحالية إلى قدرته المآلية ؛ فلهذه المصالح شرع السلم. وقد قالوا إن رسول الله صلى الله عليه وسلم جاء المدينة وهم يسلفون السنة والسنتين فأقرهم عليه بعد أن نظمه لهم « من أسلف فليسلف فى كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم » الحديث . فإذا كان هذا البيع من أفراد بيع المعدوم الذى ليس عند الإنسان يشمله دليله ، وهو عموم الحديث ، واستثناه الرسول صلى الله عليه وسلم منه للحاجة كما يقول الراوى بعد روايته حديث النهى ، ورخص فى السلم ؛ فيكون القياس هنا بمعنى الأصل فى مثله المأخوذ من الدليل العام .

ولا داعى للقول بأنه على خلاف القياس على بيع المعدوم الذى قامت عليه المعركة بين الحنفية وبين ابن القيم وشيخه ، حيث أنكرا كونه على خلاف القياس قائلين بأنه على وفق القياس الصحيح قياسا على البيع الذى أجل فيه الثمن ، لأنه نزاع لفظى ، فإن القائلين بأنه على خلاف القياس مرادهم قياس الباب أى قاعدة بيع المعدوم ، وهذا لايمنع من موافقته لقياس آخر وهو الذى ادعاه المخالفون ، ولما جاء هذا مخالفا لقاعدته القريبة منه الذى هو فرد منها بحكم الدلالة اللغوية أو الشرعية للألفاظ ، سموه مشروعا على خلاف القياس .

ومنه الإجارة : فإنها عقد على المنافع وهى معدومة ، والأصل فى المعدوم عدم صحة تملكه ولا إضافة التمليك إليه ، ولكن النص ورد بجوازها لحاجة الناس استثناء لها من هذا الأصل ، وليس هنا مقيس عليه حتى يقال إن القياس قياس أصولى .

ومن ذلك الوصية ؛ لأنها تمليك مضاف إلى حال زوال المالكية ، والأصل فى التمليك الشرعى أن لايضاف إلى زمن زوال الملك . خرج هذا الفرد عن أمثاله بالكتاب والسنة «من بعد وصية يوصى بها» ، « الثلث والثلث كثير » الحديث ؛ أباحه الشارع لحاجة الناس تداركا لما فاتهم فى حياتهم ، وليس هنا شىء يقاس عليه

إلا ماقالوه : لو قال لغيره ملكتك غدا كان باطلا ، فهذا أولى . وهـذا النوع لا خلاف فيه ، وإنما النزاع فى التسمية فقط .

ومن هـذا النوع : بقاء صوم الناسى بالحديث ، وقد سبق الكلام عليه .

ومنه جواز خيار الشرط على خلاف القياس الذى هو الأصل ؛ وذلك لأن مقتضى العقد اللزوم ، وهذا الخيار مانع منه ، فيكون جوازه بالنص استثناء له من قضية مقتضى العقـد المعهودة فى الشرع ، أو أنه إخراج فرد من أفراد الحـديث « نهى عن بيع وشرط » إن صح ، وليس هنا قياس أصولى ، وإلا فأين المقيس عليه ؟

ومنه إيجاب الغرة فى الجنين ؛ لأن مقتضى القياس إما وجوب دية كاملة إن اعتبر إنسانا حيا ، وإما عدم وجوب شىء إن اعتبر ميتا ؛ فلما ورد الحديث خرج عن مقتضى القياس فى الديات . وفى هـذا يقول عمر بن الخطاب رضى الله عنه « لو لا هذا الحديث لقلت فيه بالرأى » .

وقد يدخل فى هـذا المستحسنُ بالأثر عن الصحابى ، لأن وروده على خلاف القياس يجعله فى حكم المرفوع ، مثل ماتقدم عن أبى يوسف فى مسألة إذا رأى الإمام أو حاكمه رجلا قد سرق أو شرب خمرا أو زنى فلا ينبغى أن يقيم عليه الحد برؤيته لذلك حتى يقوم به عنـده بينة ، وهذا استحسان لـما بلغنا فى ذلك من الأثر . فأما القياس فإنه يمضى ذلك عليه ، ولـكن بلغنا نحو من ذلك عن أبى بكر وعمر ، بخلاف حقوق الناس الخ . والأثر هو مارواه الإمام أحمد أن أبابكر الصديق رضى الله عنه قال (1) « لو رأيت رجلا على حد من حدود الله ما أخذته ولا دعوت له أحدا حتى يكون معى غيرى » .

النوع الثـانى الاستحسان بالإجماع : وهو أعم من أن يكون بإفتاء المجتهدين فى حادثة على خلاف القياس فى أمثالها ، أو على خلاف مقتضى الدليل العام ؛ ويمثل لهـذا بالمثال السابق حيث لم ينكر أحـد ، فكان إجماعا ـ كما يقولون . أو يكون بسكوتهم وعدم إنكارهم على ما تعامل به الناس إذا كان هـذا الفعل مخالفا للأصل أو للدليل العام دعت إليه حاجتهم . ومثلوا لذلك بالاستصناع ، فإن

---

(1) متن المنتقى ج ٢ ص ٩٤١

المجتهدين ، رأوا الناس يتعاملونه مع أنه من بيع المعدوم المنهى عنه ، لما دعت حاجتهم إليه ، فلم ينكروا ، فصار مستثنى بالإجماع . هكذا قالوا ، ولما ورد عليهم أن الإجماع هنا وقع معارضا للنص وهو الحديث فأين القياس المقابل للاستحسان بالإجماع ؟ أجابوا بأن النص صار فى حق هذا الحكم مخصوصا بالإجماع ، فبقى القياس النافى للجواز معارضا للإجماع ، فسقط اعتباره بمعارضة الإجماع . وهذا كما ترى التواء فى التوجيه ، وتحايل لإثبات دعواهم الاستحسان بالإجماع فى مقابلة القياس محافظة على ضابطهم الذى رسموه . على أن فى دعوى الثبوت بالإجماع نظراً ؛ لأن هذا التعامل إما أن يكون حصل فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو بعده ، فإن كان فى زمنه فيكون الدليل هو تقرير الرسول إن كان الفاعل غيره ، أو فعله إن كان هو المستصنع . وقد روى الزيلعى [1] أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استصنع خاتما ومنبرا . وحينئذ يخرج عن أن يكون مستحسنا بالإجماع ، فيلحق بالنوع السابق . وإن كان بعده فلا يخلو أن يكون قد وجد فى جميع البقاع دفعة واحدة واطلع عليه المجتهدون كذلك ، أو حصل فى مكان دون غيره ثم عم وانتشر ، واطلاع المجتهدين حينئذ يكون تدريجيا ، وأخيرا تم الإجماع . فإن كان الأول فلا شك أنه إجماع صحيح عند من يقول به ، ومستنده المصلحة أو الحاجة ، ودفع الحرج ، وفى إثبات ذلك مشقة بالغة ، بل ذلك لا يتصور وقوعه ، لأن الحاجات تختلف باختلاف الأشخاص والأوقات والبلدان ؛ ولا يعقل أن يندفع الناس كلهم إليه فى لحظة واحدة ، لأنه ليس من الأمور الجبلية كالأكل والشرب مثلا . وإن كان الثانى فنحن نسلم أنه بعد تقرر الإجماع يكون هو الدليل ، ولكن قبل تقرره ما الدليل على ذلك والفرض أن لا نص ولا قياس ؟ أسكوت المجتهد الأول يعد دليلا ؟ لم يقل بذلك أحد ، أم معه دليل لم يصرح به ؟ وما هو ؟ لا شىء إلا أن كل مجتهد يعلم من شريعة الله خاتمة الشرائع أنها جاءت لمصالح الناس فلا تقف حاجزاً أمام حاجتهم ، فالدليل الأول فى مثل هذا هو حاجة الناس ومصلحتهم ، وهى التى استند إليها فى عدم الإنكار ، ولو لم يكن ذلك لكان كل من تعامل قبل تقرر الإجماع آثما ، حيث عمل بغير دليل مخالفا لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم . وكذلك المجتهد الذى سكت قبل ذلك . ودعاة الإجماع لا يوافقون على هذا .

---

(١) تبيين الحقائق ج ٤ ص ١٢٣

إذا تقرر هذا صح لنا أن نقول : المصلحة والحاجة يصح تخصيص النص بها ، وهو هنا حديث « لا تبع ما ليس عندك » ، ويكون انعقاد الإجماع على جواز الاستصناع إجماعا على هذا . قد يقال إن الحاجة هنا بمنزلة الضرورة وهي تبيح المحذور شرعا . قلنا إنها استنادا الى الواقع لا تبلغ حد الضرورة ولا تقاربه ؛ لأنه يمكن تحصيل رغبات الناس بغير هذا ، بأن يفعل الصناع أنواعا متعددة وأشكالا متنوعة كالملابس والأحذية مثلا ، ولا يعدم الطالب أن يجد طلبته فى هذه الأصناف ، كما هو مشاهد اليوم .

ومن هذا النوع استحسان جواز دخول الحمام من غير تعيين أجرة وتقدير مدة اللبث ، فإن الناس فعلوا ذلك وتعاملوه من غير إنكار من أحد ، مع أن هذا إجارة ولابد فيها من بيان المدة ، وهى واردة على استهلاك العين ولابد من بيان مقداره . ففيها جهالتان : فى المعقود عليه ، وفى المدة ، وكل واحدة منهما تكفى فى إفساد الإجارة ، ولكن ذلك أبيح لحاجة الناس ، ولتساهلهم عادة فى أمثال تلك الأشياء بالإجماع . وقد يقال فى هذا ما قيل فى سابقه .

النوع الثالث الاستحسان بالضرورة : ومثلوا له بالحكم بطهارة الحياض والآبار بعد تنجسها ، والقياس يقتضى أن لا تطهر أبداً لبقاء الماء النجس ولو قليلا ، وكذا أرضه نجسة لم يستعمل فيها المطهر ، وهذا لأن الشارع طلب منا إزالة النجاسات ، وما دام للنجاسة بقية ، لا يتغير الحكم الى الطهارة ، ولكن هذا النوع خرج عن ذلك الحكم العام لما يلحق الناس من الحرج العظيم لو كلفوا استئصال النجاسات ، وليس فى مقدورهم ذلك . أو يقال : إن مقتضى قياسها على الثياب والأجسام لا تطهر ، ولكن استحسن ذلك للضرورة .

يقول صاحب الهداية : « ومسائل الآبار مبنية على اتباع الآثار دون القياس . ثم قال إن وقعت فيها بعرة أو بعرتان من بعر الإبل والغنم لم تفسد الماء استحسانا والقياس أن تفسده لوقوع النجاسة فى الماء القليل . ووجه الاستحسان أن آبار الفلوات ليست لها رءوس حاجزة ، والمواشى تبعر حولها فتلقيها الريح فيها ، فجعل القليل عفوا للضرورة ، ولا ضرورة فى الكثير ، وهو ما يستكثره الناظر إليه . وكذلك الشاة تبعر فى المحلب بعرة أو بعرتين ؛ ترمى البعرة ، ويشرب اللبن لمكان الضرورة » اهـ

ومن هذا النوع الحكم بطهارة سؤر سباع الطير وهي تأكل النجاسات ومنقارها لا يخلو عنها عادة، فمقتضى قياسها على غيرها من سباع البهائم تكون نجسة، ولكنها لما كانت تنقضّ من الهواء ولا يمكن الاحتراز عنها خصوصاً لسكان الصحارى والفلوات الذين لا يتمكنون من تخمير أوانيهم، حكم بطهارتها - وإن كان مع الكراهة - لهذه الضرورة استحساناً، إخراجاً لها عن حكم أمثالها. وإن كانوا مثلوا بهذا للمستحسن بالقياس الخفي وتكلفوا فيه فقالوا: إن منقارها عظم وهي تشرب به فلا تخالط رطوبتها الماء. ولما ورد عليهم أنها تأكل النجاسات قالوا: إن عادتها دلك منقارها بالتراب بعد الأكل فيطهر، وما بقي فهو قليل معفو عنه. ويقال لهم: هل وقفتم على عادة كل طير واستقرأتم أحوالها من أنها تأكل فتدلك، أم ذلك لمشاهدة بعض الأنواع في بعض الأحيان؟ وهل يصح أخذ حكم كلي من استقراء بعض الجزئيات؟. على أنه قد ينزل من جوفها الشيء حين شربها، فأولى لكم أن تقولوا: إن الضرورة قضت بذلك، كما صرح بهذا صاحب الكشف الكبير «عبد العزيز البخاري» وشارح المسلم.

ومن هذا النوع: جواز الشهادة على الشهادة في كل حق لا يسقط بالشبهة، وقبولها إذا مات الأصول أو غابوا في مكان لا يصل إليه إلا بعد ثلاثة أيام أو أكثر، أو مرضوا مرضاً يمنعهم من حضور مجلس القضاء. وزاد بعضهم ما إذا كان الأصيل مخدرة لا تخالط الرجال، أو مسجوناً؛ مع أن الأصل في الشهادة المعاينة، وهؤلاء لم يعاينوا؛ فمقتضى ذلك الأصل الذي دل عليه الدليل العام «إذا رأيت [1] مثل الشمس فاشهد وإلا فدع» عدم الجواز، ولكن جوز ذلك حفظا

(١) قال الزيلعي في نصب الراية جـ ٤ ص ٨٢: حديث «إذا رأيت مثل الشمس فاشهد والا فدع» قلت أخرجه البيهقي في سننه والحاكم في المستدرك عن محمد بن سليمان بن مشمول ثنا أبي ثنا عبيد الله بن سلمة بن وهرام عن أبيه عن طاوس عن ابن عباس أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الشهادة فقال: هل ترى الشمس؟ قال نعم قال «على مثلها فاشهد أو دع» قال الحاكم حديث صحيح الاسناد ولم يخرجاه. وتعقبه الذهبي في مختصره فقال بل هو حديث واه فان محمد بن سليمان بن مشمول ضعفه غير واحد. قلت: رواه كذلك ابن عدي في الكامل والعقيلي في كتابه وأعلاه بمحمد بن سليمان بن مشمول، وأسند ابن عدي تضعيفه عن النسائي ووافقه. وقال: عامة ما يرويه لا يتابع عليه إسناداً ولا متنا، اهـ

للحقوق من الضياع إذا مات الشهود ، ودفعا للحرج الشديد الذي يلحقهم لو كلفوا بإحضار الأصول مع المرض الشديد أو الغيبة .

ومنه جواز الشهادة بالسماع فى النسب والموت والنكاح والدخول وولاية القاضى وإن لم يعاين ، استثناء من ذلك الأصل العام السابق ، لما يلحق الناس من الحرج الشديد لو كلفوا إحضار شهود عاينوا ، إذا أرادوا إثبات شيء من هذه ، وقد لا يعاين إلا امرأة كما فى الولادة ، وقد يموت المعاين كما فى غيرها ، فحفظا لمصالح الناس ودفعا للحرج عنهم جوزوا هذه الشهادة .

النوع الرابع : الاستحسان المستند إلى العرف . ومسائله كثيرة فى الفقه ، ويتنوع إلى أنواع : العرف الشرعى ، والعرف العملى ، وعرف التخاطب .

فن النوع الأول: إذا قال الرجل : مالى فى المساكين صدقة ، فالقياس أن يلزمه التصدق بجميع أنواع ماله ، لعموم اسم المال . وهو قول زفر . ولأنه لو قال :أوصيت بثلث مالى، صرف الى ثلث جميع المال ، ولكنهم استحسنوا قصر التصدق على مال الزكاة فقط تقييدا لإيجابه بإيجاب الله تعالى . فان الله أطلق المال فى الزكاة مريدا به أنواعا مخصوصة ، بخلاف الوصية فإنها خلافة كالميراث فلا تختص . وفى المسألة مدرك آخر ، وهو أن الرجل لو ألزم التصدق بجميع المال كما قال ، لأصبح عالة على غيره بعد أن كان فى غنى عنهم ، والحياة مظنة الحاجة ، بخلاف الوصية فإنها تقع فى حالة الاستغناء وهى ما بعد الموت ، فلا يلزم من صرف الوصية إلى جميع أنواع المال لزومه فى النذر . على أنها مقيدة بالثلث ، وما بقى فيه غناء للورثة . والشارع الذى أطلق المال فى الوصية ، لم يقيده بنوع دون نوع كما فى الزكاة . فنى الحقيقة منشأ الاستحسان هنا هو المصلحة والحاجة .

وما أشـــبه هذا بقول الإمام مالك رضى الله عنه فيمن حلف بطلاق كل امرأة يتزوجها : إنه لايعتبر هذا التعليق ويلغى ، لأنه يسد عليه باب النكاح ، مع موافقته للحنفية فى صحة أصل التعليق فى غير هذه الصورة . قال ابن رشد [1] « إنه استحسان مبنى على المصلحة : وذلك أنه إذا عمم فأوجبنا عليه التعميم ، لم يجد سبيلا

---

(١) بداية المجتهد حـ ٢ ص ٧٣ .

إلى النكاح الحلال ، فكان ذلك عنتا به وحرجا . وكأنه من باب نذر المعصية ؛ وأما إذا خصص فليس الأمر كذلك إذا ألزمناه الطلاق » ا هـ .

ومن ذلك : لو حلف لا يصلى ، فمقتضى القياس أن يحنث بمجرد الافتتاح ، كما فى الصوم حيث يحنث بمجرد الشروع ، ولكنه لا يحنث إلا بركعة تامة الأركان ، لان الصلاة فى عرف الشارع عبارة عن هذه الأركان ، فما لم يأت بجميع الأركان لا يسمى فعله صلاة ، بخلاف الصوم فإنه ركن واحد وهو الإمساك ، فيتكرر فى الجزء الثانى .

ومن النوع الثانى : قول الإمام محمد فيمن باع ثمرا وشرط بقاءه حتى يتم نضجه : إنه يصح فى الاستحسان لعادة الناس ذلك ؛ وفى القياس لا يجوز ، لأن هذا شرط لا يقتضيه العقد ، وهو شغل ملك الغير ؛ أو هو صفقة فى صفقة ؛ لأنه إما إعارة أو إجارة فى بيع ، وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صفقتين فى صفقة . فهذا الاستحسان المستند إلى العادة التى منشؤها حاجة الناس ومصلحتهم ، خصص النص العام ، وهو الحديث السابق إن صح ، أو الحديث الآخر « نهى عن بيع وشرط » .

ومن هذا ما قاله أيضا فى جواز وقف المنقول استحسانا لتعامل الناس به . والقياس لا يجوز .

ومن هذا النوع ما قالوه فيمن استعار دابة فردها الى بيت مالكها فهلكت : لم يضمن استحسانا ، لتعارف الناس الرد على هذه الحالة . والقياس فى المال المستعار أن يرد الى مالكه فى يده كالثوب وغيره .

ومن ذلك قولهم : إذا استأجر الرجل جملا ليحمل عليه محملا وراكبين الى بلد كذا : جاز استحسانا ، وإن كان المحمل مجهولا ، ومثل هذا يفسد الإجارة لجهالته . ولكن العرف قضى على ذلك ، فيصرف الى المتعارف ، فانتفت الجهالة المؤدية الى النزاع .

ومن النوع الثالث : قول الرجل : كل حل على حرام ، فالقياس فيه أن يحنث بمجرد التطق ؛ لأنه باشر فعلا حلالا مباحا وهو التنفس . والاستحسان يقيده بالطعام والشراب ، للعرف .

ومن هذا النوع : قول الرجل : أوصيت الى جيرانى : القياس فيه أن يقيد بالملاصقين عند أبى حنيفة ؛ لأن الجار من المجاورة وهى الملاصقة حقيقة ؛ ولهذا اختصت الشفعة بهم ، والاستحسان يشملهم وغيرهم من أهل محلته ، لأنهم يسمون جيرانا فى عرف التخاطب ، ولأن المقصود برهم ، وهو ينتظم الجميع . وهو مذهب الصاحبين . وفى الإملاء[1] بعد هذه المسألة قال أبو يوسف ومحمد : « فهؤلاء جيرانه فى كلام الناس » .

النوع الخامس : الاستحسان بالقياس الخفى . وفيه يكون الفرد متردداً بين أصلين ، فى كل منهما حكم ثابت شرعا ، وقد أخذ شبها من كل منهما ، فيلحق بأقربهما شبها له ، وهذا لا يدرك إلا بعد التأمل . من ذلك ما قالوه فى سؤر سباع الطير . وقد سبق أنه من قسم آخر .

ومنه قول الرجل لامرأته : إذا حضت فأنت طالق ، فقالت : حضت ، وكذبها الزوج ؛ فالقياس لا تصدق حتى يعلم وجود الحيض منها ، أو يصدقها الزوج قياسا على أمثاله من قوله لها : إن دخلت الدار أو كلمت فلانا فأنت طالق . وهذا هو الذى يتبادر ، لظهور الشبه ، ولكنها تصدق استحسانا ، قياسا على قولها للزوج إذا أراد منها شيئا : إنى حائضة الآن ، وقولها : إن العدة انقضت إذا كانت بالحيض ، وقولها : إنى حامل ؛ وذلك كله لأنها أمينة على ما فى رحمها ، بدلالة قوله تعالى « ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن » فقد جعل سبحانه الإخبار عما فى الرحم خاصا بها ، فقُبل قولها فيه . وهذا هو القياس الخفى الذى لا يقف عليه إلا المجتهد . وعلى هذا تحمل مقالة الإمام محمد السابقة .

النوع السادس : الاستحسان احتياطا مراعاة للخلاف ، كما قالوا فى السفيه المحجور عليه : لو أراد عمرة واحدة لم يمنع منها استحسانا ، والقياس أن يمنع ، لأنها تطوع ، فصارت كالحج تطوعا . ووجهوا الاستحسان بأن بعض العلماء قال بوجوبها فَيُمَكَّنُ منها احتياطا مراعاة لذلك الخلاف .

النوع السابع : ترك مقتضى الدليل فى اليسير لتفاهته ، تيسيرا وإيثارا للتوسعة

---

(١) نقله الشلبى فى حواشيه على شرح الكنز ج ٦ ص ٢٠٠

ورفعا للمشقة، كما قالوا فى إهدار الوصف فى الربا، مع أن الدليل يقتضى التسوية فيه، لأن فى اعتباره سد باب البياعات.

وقولهم: إن الجهالة اليسيرة تتحمل فى الوكالة كجهالة الوصف استحسانا لأن مبنى التوكيل على التوسعة.

ومن هذا قول الإمام محمد فى مسألة من له على آخر مائة، حلف لا يقبض منها درهما دون درهم، ثم وزن له خمسين فدفعها اليه، ثم وزن له خمسين أخرى فدفعها اليه، حنث فى القياس، ولم يحنث فى الاستحسان ما دام فى عمل الوزن. فقد ترك مقتضى الدليل فى ذلك القدر اليسير تيسيرا وتوسعة، لأنه قد لا يتيسر له وزنها دفعة واحدة، ولو اعتبر هذا القدر لوقع الحالف فى حرج.

النوع الثامن: الاستحسان بالمصلحة. وأمثلة هذا النوع كثيرة؛ منها استحسان أبى يوسف توريث زوج المرتدة منها إذا ارتدت فى المرض، مع أن مقتضى الدليل العام عدم الميراث كما قال، وليس ذلك بقياس القياس أن لا ميراث مطلقا سواء كانت الردة فى الصحة أو المرض. ووجه الاستحسان هنا ليس إلا زجر المرتدة وأمثالها، ومعاملة بنقيض مقصودها من الفرار من الإرث. وهذا كما ترى تخصيص للنص بالمصلحة كما بيّناه من قبل.

ومنه ما قالوه فيمن سرق المرة الثالثة: إنه لا تقطع يده اليسرى استحسانا، والقياس أن تقطع لأنها جناية موجبة للقطع كالأولى والثانية. وللحديث الذى رواه أبو داود[1] بسند الى جابر بن عبد الله رضى الله عنه أنه قال: «جىء بسارق الى النبى صلى الله عليه وسلم فقال «اقتلوه» فقالوا: يا رسول الله إنما سرق، فقال: «اقطعوه» قال فقطع. ثم جىء به الثانية فقال «اقتلوه» فقالوا: يا رسول الله إنما سرق. قال «اقطعوه» وكذلك فى الثالثة والرابعة، ثم قال: فأتى به الخامسة فقال «اقتلوه» قال جابر: فانطلقنا به فقتلناه ثم اجتررناه فألقيناه فى بئر ورمينا عليه الحجارة» اه.

ووجه الاستحسان أن فى القطع فى الثالثة تفويت جنس المنفعة. وفى هذا يقول على بن أبى طالب كرم الله وجهه: «إنى لأستحيى من الله أن لا أدع له يدا

---

(١) السنن ج ٤ ص ١٤٢

يأكل بها ويستنجي بها ، ورجلا يمشي عليها » . فقد راعى مصلحة الرجل الخاصة . والحنفية هنا ادعوا إجماعا من الصحابة ، وفى ثبوت الإجماع نظر .

ومنه ما قالوه فى المساقاة إنها تبطل بالموت لأنها فى معنى الإجارة ، وهذا هو الأصل فى جميع الصور ، لكنهم استثنوا صورة ما إذا مات رب الأرض والخارج بُسر ، فحكموا فيها ببقاء العقد استحسانا ، وللعامل أن يقوم عليه حتى يدرك وإن كره الورثة ذلك ، دفعا للضرر عنه ، وحفظا لمصلحته ، ولا يلحق هؤلاء ضرر منه .

ومن هذا النوع قولهم فيمن باع شيئا على أن يرهنه المشترى شيئا بعينه ، أو يعطيه كفيلا حاضرا فى المجلس ، فقبل ، جاز استحسانا ، والقياس لا يجوز لأنه صفقة فى صفقة وهو منهى عنه ، أو شرط لا يقتضيه العقد وفيه منفعة لأحدهما ، ومثله مفسد للبيع عندهم . وجه الاستحسان أن هذا الشرط ملائم للعقد لأنه استيثاق وفيه مصلحة للعاقدين : أما المشترى فلأنه ربما ظهر هذا المبيع مستحقا لأجنبي ؛ وأما البائع فلأن فيه تسهيلا لتعامله مع الناس ، فلو منع من هذا لأحجم من لم يعرفه عن مبايعته ، وفيه تفويت لمصالحه .

ومنه ما أفتى به الصاحبان من تضمين الصناع إلا من شيء غالب ، كالحريق الغالب ، والعدو المكابر ، لمصلحة الناس ، مع أن الأصل عدم التضمين كما قال أبو حنيفة وزفر .

ومنه ما أفتوا به من جواز بيع الوصى مال الكبير الغائب ما عدا العقار ، وقالوا إنه استحسان ، والقياس أن لا يملك شيئا من ذلك ، لأنه موكل بالحفظ لا بالبيع ، كما أن الأب لا يملك ذلك على الكبير الحاضر . ووجهوا الاستحسان بأن فى البيع حفظ ما يتسارع اليه الفساد ، ومصلحة الغائب فى ذلك ، حيث يكون حفظ الثمن أيسر على الوصى ، ولو منعناه من البيع لأدى الى ضياع المال . وأما العقار فمحصن بنفسه حتى لو خيف عليه الهلاك صح بيعه .

ومن هذا تجويزهم للأب شراء مال الصغير من نفسه وبيع ماله للصغير بالعدل ، استحسانا ، رعاية للمصلحة : لأن للأب ولاية كاملة وشفقة شاملة . والقياس لا يجوز وهو قول زفر ، للتنافى فى الحقوق الراجعة الى العقود . ثم قاسوا الوصى على الأب [1] فى ذلك .

---

(١) فصول البدائع جـ ٢ ص ٣٣١

ومن ذلك مالو قال الرجل لورثته : لفلان علىّ دين فصدّقوه ، فإنه يصدق الى الثلث . وهذا استحسان ، والقياس أن لا يصدق لأنه إقرار بمجهول ، وهو وإن كان صحيحا إلا أنه لا يحكم به إلا بالبيان ولم يبين . وقوله : فصدقوه ، مخالف للشرع حيث لا يصدق المدعى شرعا إلا بحجة ، فيتعذر جعله إقرا رامطلقا فلا يعتبر . ووجه الاستحسان أن الرجل قد يحتاج الى مثل هذا ، لأنه كثيرا ما يعلم أن لفلان عليه حقا ولا يعرف مقداره ، وقد يكون رب الدين غائبا والمدين فى حالة احتضار لا يتمكن من الوقوف على الحقيقة من صاحبها ، وهو فى حاجة الى تفريغ ذمته ، فصحح هذا منه وإن كان مخالفا لقواعد الشرع وأدلته ، رعاية للمصلحة .

يقول صاحب الهداية : « ولا بأس بقبول هدية العبد التاجر ، وإجابة دعوته ، واستعارة دابته : وتكره كسوته الثوب ، وهديته الدرهم والدنانير . وهذا استحسان ، وفى القياس كل ذلك باطل ، لأنه تبرع ، والعبد ليس من أهله . ووجه الاستحسان أنه عليه السلام قبل هدية سلمان رضى الله عنه حينما كان عبدا ، وقبل هدية بريرة رضى الله عنها وقال « هو لها صدقة ولنا هدية » وكانت مكاتبة . والصحابة أجابوا دعوة مولى أبى أسيد وكان عبدا ؛ ولأن فى هذه الأشياء ضرورة لا يجد التاجر بدًّا منها ؛ ومن ملك شيئا يملك ما هو من ضروراته ، ولا ضرورة فى الكسوة وإهداء الدراهم ، فبقى على أصل القياس » ا هـ .

فقد حكى فى المسألة قياسا واستحسانا ؛ أما القياس فبمعنى الأصل هنا ، وهو أن العبد ليس بأهل للتبرع لأنه غير مالك . وأما الاستحسان فقد استدل له بالمنقول والمعقول . وأكبر الظن عندى أن الإمام لم يستدل بهذه الأحاديث ولم يجعلها دليل الاستحسان إن كان نقل هذا الفرع عنه ، بل استند فى استحسانه هذا إلى مجرد المصلحة . وحاصله : أن العبد عنده لا يملك التبرع فلا يصح منه ، ولكنه إذا كان تاجرا قد تحتاج تجارته إلى الإهداء وإقامة الولائم ترويجاً لها ، وهذا وإن كان فيه تبرع ببعض مال السيد بغير إذنه وهو ضرر ، إلا أنه أبيح لمصلحة أعظم من هذا الضرر ، فقد يجر وراءه نفعاً كبيرا . أما الأحاديث والآثار فبعيد جدا أن يستدل بها على دعواه ، لأنها تفيد جواز التبرع مطلقاً ، تاجرا كان العبد أو غير تاجر ، بل هى وقعت ممن ليس تاجرا ، لأن سلمان حين إهدائه لرسول الله صلى الله

عليه وسلم لم يكن تاجراً، بل كان مملوكا ليهودى يعمل له فى زرعه ونخله، وقد كان هذا فى مبدأ إسلامه. وإنما فعل ذلك ليتحقق[1] من الأمارات التى أخبره الراهب عنها بأنها علامات خاتم الأنبياء، صلوات الله وسلامه عليه. وكذلك بريرة لم تكن تاجرة حين أهدت. والحديث الذى ورد فى قصتها هذه مصرح بأن إهداءها كان من مال الصدقة، ولفظه « تُصدق على بريرة فأهدت لبعض أزواج النبى صلى الله عليه وسلم، فلما سأل: هل عندكم شىء؟ قلن: لا إلا كذا؛ فقال صلى الله عليه وسلم: « هو لها صدقة، ولنا هدية ».

ولعل هذه الأحاديث لم تبلغه أو بلغته، ولم تصح عنده، وإنما ذلك من عمل الأتباع الذين أرادوا تطعيم المذهب بالأحاديث، فاستدلوا بما لا دلالة فيه أحيانا، وبما هو ينقض دعواهم تارة، وببعض أقوال السلف التى رويت لهم على أنها أحاديث فقبلوها متساهلين تارة أخرى.

وبعد، فهذه صورة واضحة للاستحسان فى فقه الحنفية مفصّل الأنواع مبين الأقسام، ومنها يظهر الفرق الكبير بين كلام الأصوليين وحقيقة الفقه، وأن تعريفات الاستحسان التى قالوها لم تكن مميزة لجميع أنواعه، بل قصروها وقيدوها ببعضها. وقد علمت السبب الداعى إلى هذا التضييق والتحديد، وأنه روح العصر الذى عاشوا فيه، جعلهم يلبسون للزمن ثوبه اللائق به فى نظرهم. ولو اعترفوا بما فسره به الكرخى الذى أدرك حقيقة الاستحسان من أنه إخراج الحادثة عن حكم أمثالها إلى حكم آخر لمقتضٍ، لكان إلى الصواب أقرب. لو أنهم فعلوا ذلك لما بعدوا عن الحقيقة، وما كان عليهم بعد ذلك إلا بيان ذلك المقتضى وتفصيل أنواعه، وقد رأيت تفصيلها. ثم لا يضيرهم أن قيل عنه إنه شامل للتخصيص، وليكن التخصيص استحسانا، وهل مثل هذا يترك به الواقع؟

ويعجبنى هنا قول السيد الشريف فى تعريفاته بعد أن حكى تعريفهم المشهور: « الاستحسان: هو ترك القياس، والأخذ بما هو أرفق بالناس » فهذا وأيم الله يصور حقيقة الاستحسان، لا أقول فى فقه الحنفية، بل فى فقه الإمام نفسه. فما اعتبار

---

(١) راجع ترجمة سلمان فى طبقات ابن سعد جـ ٤ القسم الأول صـ ٥٦ وما بعدها.

المصلحة فى مقابلة الدليل العام أو القاعدة التى قعّدها ، إلا للرفق بالناس ، وهو رضى الله عنه لم يخرج بهذا عن حدود الشريعة كما يقولون ـ كذبوا ! بل هو سلوك مَن خبَر الشريعة ، وعرف أسرارها ، ووقف على مقاصدها ، واقتفى أثر أصحاب رسول الله وخلفهم الصالح . وقد رأيت فى سابق الأبحاث طريقتهم الصحيحة التى عليها طغى التقليد فى عصوره فأخفاها عن أعين الناظرين ؛ ولعل فى تسميتهم هذا الاستثناء استحسانا إشارة منهم الى أن هذا الحكم الذى قيل من أجل هذه المصلحة يفتى ويعمل به ما دام محصلا لمصلحته ، فإذا ماترتب عليه مفسدة أوأصبح لا يحصّل هذه المصلحة صار غير مستحسن .

ولقد رأينا أبا حنيفة وأصحابه فى غير مواطن الاستحسان يعتبرون المصلحة ولو كانت فى مقابلة النص ، وليس هذا مخالفة لشرع الله كما يقولون ، بل هو عين الموافقة ، حيث علموا أن النص ما ورد إلا لتحصيل تلك المصالح ، فلما تغيرت الأحوال وتقلبت الأمور ، عدلوا الى طريق المصلحة ، وسلكوه غير مبتدعين .

فهذا أبو يوسف يروى عن إمامه أنه قال[1] «وإذا أصاب المسلمون غنائم من متاع أو غنم فعجزوا عن حمله ، ذبحوا الغنم وحرقوا المتاع وحرقوا لحوم الغنم كراهية أن ينتفع بذلك أهل الشرك » . فقد أفتى بهذا وفيه إضاعة للمال مع عموم النهى عنه ، ولكنه راعى فى ذلك مصلحة المسلمين ، ودفع المفسدة التى تترتب على تركه ، وهى تقوية العدو بهذا المال المتروك . وأبو يوسف يحتج له هنا بقوله تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل . . الآية » ، وهذا كما ترى استدلال بأن الشارع اعتبر جنس هذا ، لأن إتلاف مايتقوى به العدو ، من جنس إعداد السلاح والخيل . وأما الآثار التى رويت عن أبى بكر رضى الله عنه من أنه نهى عنه مرة وأمر به أخرى ، فقد تكلم ابن حنبل رضى الله عنه فى أثر النهى وضعّفه . وعلى فرض صحة الأمرين فلعله رأى المصلحة فيما كتب ، وهى تختلف باختلاف الأحوال .

وروى الطحاوى فى شرح الآثار[2] عن أبى حنيفة أنه قال « لابأس بالصدقات كلها على بنى هاشم » . وذهب فى ذلك عندنا الى أن الصدقات إنما كانت حرمت

(١) الرد على سير الأوزاعى ص ٨٣ .

(٢) حـ ١ ص ٣٠١ .

عليهم من أجل ما جعل لهم فى الخمس من سهم ذوى القربى ، فلما انقطع ذلك عنهم ورجع الى غيرهم بموت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حل لهم بذلك ما قد كان محرما عليهم ، من أجل ماقد كان أحل لهم ، ا هـ .

وقال الزيلعى [1] روى أبو عصمة عن أبى حنيفة جواز دفع الزكاة الى الهاشمى فى زمانه . وقال صاحب المحيط : روى ابن ساعدة عن أبى يوسف رحمه الله أنه قال « لابأس بصدقة بنى هاشم بعضهم على بعض ، ولا أرى الصدقة عليهم وعلى مواليهم من غيرهم » . فقد جوزا دفع الزكاة الى الهاشمى مع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم منع من ذلك فقال « إنها لاتحل لمحمد ولا لآل محمد وإنما هى أوساخ الناس [2] » .

وقد أفتى أبو يوسف بجواز رعى حشيش الحرم معللا ذلك بخوف لحوق الضرر بالحجيج ، مع ورود النهى عن ذلك .

وهذا محمد بن الحسن [3] يقول « وأما تلقى السلع فكل أرض كان ذلك يضر بأهلها ، فليس ينبغى أن يفعل ذلك بها ، فإذا كثرت الأشياء بها حتى صار ذلك لا يضر بأهلها فلا بأس بذلك إن شاء الله » ا هـ . فقد قصر النهى العام على صورة ما إذا كان الضرر متحققا ، وأخرج منه صورة ما إذا كان هذا العمل لا يضر المسلمين . وهو يفيد أن مثل هذه الأحكام دائرة مع المصلحة ، فما يحققها يباح ، ومالا فلا .

وخلاصة البحث : أن أبا حنيفة وأصحابه اعتبروا المصالح وخصصوا بها النصوص ، بل عارضوا بها النصوص فى بعض الأحيان ، وهذه المصالح منها مايبلغ حدّ الضرورة ، ومنها مالم يصل الى ذلك .

---

(١) تبيين الحقائق حـ ١ ص ٣٠٢ ، وتفسير روح البيان حـ ٦ ص ٢٠١ .

(٢) لم أجد الحديث بهذا اللفظ فى رواية واحدة فى كتب الحديث بل الذى يرويه هكذا الفقهاء . وهو مأخوذ من عدة روايات . ففى قصة الحسن بن على لما أخذ التمرة من الصدقة ووضعها فى فيه قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم « كخ كخ ! أما علمت أنا لا نأكل الصدقة ! » ، وفى رواية مسلم « إنها لا تحل لنا الصدقة » وفى رواية أحمد والطحاوى « لاتحل لآل محمد الصدقة » وروى مسلم عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن الصدقة لا تنبغى لآل محمد ، إنما هى أوساخ الناس » وفى رواية « وإنها لاتحل لمحمد ولا لآل محمد » .

(٣) التعليق الممجد ص٣٣٦ .

هـذا وإن كان الفقهاء المتأخرون من الحنفية صرحوا بنقيض هذا ، وقالوا إن المصلحة التى عبروا عنها بالمشقة والحرج وعموم البلوى ، لا تعتبر فى مقابلة النص . فالسرخسى فى مبسوطه فى غير موضع يقول « وإنما تعتبر البلوى فيما ليس فيه نص ، أو البلوى لا تعتبر فى موضع النص » وتبعه الزيلعى فى شرح الكنز عند الكلام على تجويز أبى يوسف رعى حشيش الحرم للحرج الذى يلحق الحجيج إذا منعوا الدواب منه ، وعبارته « ولئن كان فيه حرج فلا يعتبر ، لأن الحرج إنما يعتبر فى موضع لا نص فيه ، وأما مع النص بخلافه فلا » .

ويجىء صاحب الأشباه (١) بعد ذلك ويجعل هذه قاعدة من قواعد المذهب فيقول « المشقة والحرج إنما يعتبر فى موضع لا نص فيه ، وأما مع النص بخلافه فلا » . ولكن ابن الهمام لا يوافق على هذا وقال : إن هذا ممنوع ، بل البلوى تعتبر إذا تحققت بالنص النافى للحرج ، وهو ليس معارضة النص بالرأى . وكذلك سعدى أفندى فى حاشيته على العناية عند رد صاحب العناية على تجويز أبى يوسف رعى حشيش الحرم قال « أقول : فأين قولهم : مواضع الضرورة مستثناة من قواعد الشرع » ؟ .

ويقول الحموى فى شرح الأشباه عند القاعدة السابقة : « إن الرد على أبى يوسف إنما يتم أن لو كان أبو يوسف يقول بذلك ، والظاهر أنه لا يقول به : الا ترى أنه جوز الكيل فيما يوزن ، والوزن فيما يكال عملا بالعرف ؛ وإن ورد النص فيه بخلافه » ؟ يريد بذلك الرد على هؤلاء الفقهاء فى قاعدتهم تلك التى ردوا بها على أبى يوسف بأن هذا الرد يكون صحيحا أن لو كانت هذه القاعدة وردت عن أبى يوسف أو عمل بمقتضاها ، لأنه يكون حينئذ مخالفة منه لها .

وأكبر الظن عندى أن هذا تصرف من الفقهاء فى سبيل ترجيح رأى الإمام فى تلك المسألة فقط ، وتلك عادتهم فى الترجيح ؛ فقد يلزمون المخالف بما لم يقل به . ولو كانت هـذه القاعدة نقلت عن الإمام وصاحبيه صراحة لسلمناها وقلنا : نعم هو عند الحنفية كذلك . وإلا فماذا يقول هؤلاء الفقهاء فيما نقل عن الإمام نفسه

---

(١) ١ - ١١٧ .

من اعتبار الحرج والحاجة، أو المصلحة ودفع المفسدة فى مقابلة النصوص فيما أسمعناك من مسائل الاستحسان وغيرها ؟ وإذا كانت المسألة تخصيصا بالنصوص النافية للحرج، كما يقول ابن الهمام، فلا معنى لهذه الكلمة هنا أصلا .

ومن الغريب أنه بينما يقرر هؤلاء الفقهاء تلك القاعدة إذ تراهم يخالفونها فى تفريعاتهم، مخالفين فى ذلك النصوص وفتاوى أئمتهم، فما تجويزهم أخذ الأجرة على تعليم القرآن وسائر الطاعات، وإفتاؤهم بجواز التسعير فى بعض الحالات، وتجويز بعضهم بيع الوفاء، إلا اعتبارا المصلحة فى مقابلة النصوص الصريحة من السنة . وقد خالفوا فيها أقوال أئمتهم كذلك لما تغير الزمن . وما اختيارهم لقول محمد فى جواز بيع الثمار مع اشتراط بقائها وقد ورد النهى الصريح عن ذلك ، إلا من هذا الوادى وإن قالوا فيه إن التعامل والعرف هو المبيح ؛ فإن سبب التعامل هو الحاجة التى لم تبلغ درجة الضرورة ، وقد جوزوا التعامل فى الدراهم بالعدد بدلا واستقراضا وإن تفاوت وزنها، مراعاة للعرف ومراعاة للضرورة، وفى هذا خروج على النص جملة « نص حديث الربا » لأنه ألغاء للمعيارية بالكيل والوزن . وقد أفتى أبو السعود منهم ببطلان وقف المدين إذا كان دينه مستغرقا والواقف قصد الفرار، مع إجازة الكل ذلك، مراعاة للمصلحة ودفع الضرر عن طائفة خاصة هم أصحاب الديون . وقد حكى [1] عن الفقيه أبى بكر الأعمش أنه قال « إن المدعى عليه بالسرقة إذا أنكر فللامام أن يعمل فيه بأكبر رأيه ، فإن غلب على ظنه أنه سارق وأن المسروق عنده ، عاقبه . ويجوز ذلك كما لو رآه الإمام جالسا مع الفساق فى مجلس الشراب، وكما لو رآه يمشى مع السراق، فهذا اعتبار للمصلحة فى مقابلة النص « واليمين على من أنكر » » .

وما أشبه هذا بما نقل عن الإمام مالك من تجويزه ضرب المتهم بالسرقة إذا كان معتادا عند إنكاره، حتى يقر، عملا بالمصلحة، وإن كانت فى مقابلة الحديث السابق، ومعارضتها بمصلحة أخرى وهى مصلحة السارق نفسه، لأنه قد يكون بريئا . هذا وإن سمى فقهاء الحنفية مثل هذه الفتوى سياسة .

---

(١) نقله الزيلعى فى تبيين الحقائق حـ ٣ ص ٢٤٠

الاستحسان عند المالكية

اشتهر الإمام مالك رضى الله عنه بالقول بالاستحسان ، ولكن لم ينقل عنه تحديد هذا الاستحسان ، بل إطلاق هذه اللفظة فى بعض المسائل وإن لم تكن كثيرة كثرتها فى الفقه الحنفى . ويظهر أنه كان يكتفى بالمعنى ويترك العنوان فى غالب الأحيان ، على نهج القول بالمصالح ، حيث فاق الأقران فى الإفتاء بها واعتبارها ، حتى اشتهرت به واشتهر بها . وليس معنى هذا أن يقول فى كل فتوى : هذا الحكم لمصلحة هى كذا ، أو الدليل على هذا المصلحة ، أو ما شا كل ذلك من العبارات . ولعل القائلين إنه لم يقل بالاستحسان إلا فى مسائل معدودة يعنون بها المسائل التى صرح فيها بلفظة الاستحسان ؛ وإلا فما معنى قوله « الاستحسان تسعة أعشار العلم » كما رواه أصبغ عن ابن القاسم عنه رضى الله عنه . وكذلك لم يحدد التلاميذ الأولون هذا الاستحسان حيث لم يوجد حاجة الى مثل هـــذا التحديد ، بل قال أصبغ « الاستحسان فى العلم قد يكون أغلب من القياس » وقد بالغ فيه فقال : « إن المغرق فى القياس يكاد يفارق السنة ، وإن الاستحسان عماد العلم » .

ولما قامت الخصومات حول الاستحسان وهل هو دليل شرعى أولا ؟ عرّفوه مع اختلاف فى العبارات ، كل يذهب الى ناحية . والظاهر أنهم قصدوا إثبات أنه غير خارج عن الأدلة ، ونفى أنه تشريع بالهوى ، ولم يقصدوا تفصيل أنواعه واستيعابها . وعباراتهم فى التعريف تبدو متقاربة لا تختلف إلا فى العموم والخصوص . واليك بعضها :

عرّفه اللخمى فى التبصرة بأنه : كون الحادثة مترددة بين أصلين أحدهما أقوى بها شبها أو أقرب اليها ، والآخر أبعد ، فيعدل عن القياس على الأصل القريب الى القياس على الأصل البعيد ، لجريان عرف ، أو ضرب من المصلحة ، أو خوف مفسدة ، أو ضرب من الضرر . فهو يصوره بأنه ترك قياس قوى الشبه الى قياس بعيد الشبه لمقتض ؛ من عرف أو مصلحة . . . الخ ، وهذا نوع منه فقط .

وعرفه بعضهم بأنه : استعمال مصلحة جزئية فى مقابلة قياس كلى . قال : فهو تقديم الاستدلال بالمرسل على القياس . وهذا خاص بنوع كسابقه .

وعرفه ابن العربي بأنه: العمل بأقوى الدليلين. وذلك أن العموم إذا استمر والقياس إذا اطرد، فإن مالكا وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأى دليل كان من ظاهر أو معنى. وهذا عام يشمل الأنواع كلها. ولقد صرح فى موضع آخر بأن الاستحسان: استثناء من مقتضى الدليل العام فقال «الاستحسان إيثار مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص لمعارضة مايعارض به فى بعض مقتضياته». وقسمه أقساما، منها ترك الدليل للعرف، وتركه للمصلحة، وتركه فى اليسير التافه لرفع المشقة وإيثار التوسعة.

وعرفه ابن رشد فقال «الاستحسان الذى يكثر استعماله حتى يكون أعم من القياس هو: أن يكون طرحا لقياس يؤدى الى غلو فى الحكم ومبالغة فيه، فعدل عنه فى بعض المواضع لمعنى يؤثر فى الحكم يختص به ذلك الموضع. ثم قال: والحكم بغلبة الظن أصل فى الأحكام. وهذا كما ترى خاص إن فسر القياس بمعناه المعروف عند الأصوليين؛ وأما إن فسر بالمعنى الأعم كما قلناه فيما سبق كان مرادفا لتعريف ابن العربى.

والحاصل: أنه حصل اختلاف فى تعريفه كما عند الحنفية. والذى يؤخذ من مجموعها أنه: استثناء صورة من عموم أمثالها لدليل اقتضى ذلك. وهذا الدليل قد يكون عرفا، أو مصلحة، أو مراعاة للخلاف، أو دفعا لمشقة وإيثاراً للتوسعة على الناس الخ. كما صرح بذلك الشاطبي فى الاعتصام وقال «إنهم صوروا الاستحسان بصورة الاستثناء من القواعد والأدلة بخلاف المصالح المرسلة» اهـ.

ويلاحظ من سلوك علماء المالكية فى بيان الاستحسان والمصالح المرسلة أنهم أحيانا يمثلون بأمثلة للاستحسان مرة وللمصالح المرسلة مرة أخرى. وملحظهم فى ذلك الاعتبار. فباعتبار إخراجها عن عموم الدليل سموها استحسانا، وباعتبار أنه لم يرد فيها نص معين ولم يرد من الشارع اعتبارها بذاتها أو إلغاؤها سموها مصلحة مرسلة. والذى يعنينا من ذلك هو أنهم اعتبروا المصلحة فى التشريع، سواء كانت فى مقابلة دليل أولا، عارضتها مصلحة أخرى أولا، كما يؤخذ من مجموع كلامهم فى الاستحسان والمصالح.

بقى علينا النظر فيما قاله علماء المالكية : إن الإمام مالكا قال بالمصلحة إذا لم يقابلها نص . وبعبارة أخرى إنه يلغى المصلحة إذا كانت فى مقابلة النص . وسموا المصلحة التى عمل بها مرسلة ، والتى تعارض نصا ملغاة .

قال الشاطبى بعد إيراد أمثلة المصالح : فظهر من هذه الأمثلة أن المصلحة المرسلة تعتبر إذا كانت ملائمة لمقاصد الشرع بحيث لا تنافى أصلا من أصوله ولا دليلا من دلائله . وقال غيره : إن المصلحة عند مالك إذا عارضها نص تلغى . وبعضهم يعبر باشتراط عدم مصادمتها للنص . ويؤيد هذا أنهم أنكروا على يحيى ابن يحيى المصمودى فتواه أمير الأندلس وقد جامع فى نهار رمضان عمدا بوجوب التكفير بصوم شهرين متتابعين قائلا : لو خيرناه سهل عليه أن يطأ كل يوم ويعتق رقبة ، ولكن حملته على أصعب الأمور لئلا يعود ـ أنكروا عليه حيث خالف مقتضى النص من التخيير وقالوا : إنها فتوى شاذة . وفى اعتبار أمثالها تغيير لحدود الله بتغير الأحوال ، فتنحل رابطة الدين ، وتنفصم العرى . الخ ما قالوا .

ونحن إذا رجعنا الى فتاوى الإمام نفسه وما عمل به من المصلحة ، وجدناه رضى الله عنه اعتبرها ولو كانت فى مقابلة النص .

فقد أفتى فى المرأة التى طلقت وهى حائض ثم انقطع حيضها فلم تبلغ سن الأياس بعد — وهى التى تسمى فى عرف الفقهاء بممتدة الطهر — أنها تنتظر مدة الحمل الغالبة « تسعة أشهر » ، ثم تنتظر ثلاثة أشهر بعد ذلك . وبهذا تنتهى عدتها (١) وتحل للأزواج . وهذه المرأة كما ترى ليست من ذوات الأشهر لعدم صغرها وعدم وصولها الى سن اليأس بعد . فهى داخلة فى عموم قوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » . ولكنه اعتبر مصلحة المرأة ، لأنها لو بقيت منتظرة من غير تزوج حتى تحيض أو تصل لسن اليأس ثم تعتد بالأشهر ، لتضررت . وأى ضرر بعد هذا الانتظار من غير بعل يعولها ؛ وقد تكون ولا أهل لها ،

---

(١) مذهب مالك أن عدة هذه المرأة ثلاثة أشهر لا كل السنة كما صرح به خليل ، وعبارته « وإن لم تميز أو تأخر بلا سبب أو مرضت ، تربصت تسعة أشهر ثم اعتدت بثلاثة ، فهذه العبارة تفيد أن التسعة استبراء والثلاثة هى العدة كما صرح بذلك النفراوى فى شرح رسالة ابن أبى زيد حـ ٢ صـ ٢٢١

فتضطرها الحاجة الى سلوك سبيل شائنة ! . فرعاية للمصلحة ودفعا لما يظن من المفسدة ، خصص النص وأخرج منه هذه المرأة .

وأفتى رضي الله عنه في الشريفة التي تتضرر بالإرضاع : بأنه لا يجب عليها الإرضاع محافظة على جمالها ، وأن هذا ليس من عادة قومها ، فلو فعلت لحقها أذى من تعير أو أنفة زوج أو غير ذلك . . . وهذا كما ترى تخصيص لقوله تعالى « والوالدات يرضعن أولادهن . الآية » بمصلحة كالية أو حاجية لا تصل الى مرتبة الضرورة . كما أفتى بتعذيب المتهم بالسرقة بالسجن أو بالضرب حتى يقر ، مراعيا في ذلك المصلحة : مصلحة أصحاب الأموال ؛ لأنه قد لا يتمكن المسروق منه من إقامة البينة ، وإن كان هذا في مقابلة عموم الحديث « واليمين على من أنكر » . ولقد كان العمل بالحديث مفيدا حينما كانت القلوب عامرة بالإيمان ولا يقدم الواحد على يمين فاجرة من أجل مال سرقه مهما كانت قيمته ، فلما تغيرت النفوس وضعف سلطان الإيمان ، عدل عن الحكم بلزوم اليمين الى التعذيب . وهذا مشاهد محسوس في تلك الطائفة حينما يتهم بسرقة فيطلب منه اليمين ، يتهلل وجهه فرحا لما جاءه الفرج ، ولا يبالي إن كان صادقا في يمينه أو كاذبا .

ومن ذلك تضمين الأجير المشترك وإن لم يكن صانعا ، فهو من اعتبار المصلحة في مقابلة الدليل ، كما يقول الشاطبي : إن الأجراء مؤتمنون بالدليل لا بالبراءة الأصلية .

وقد أجاز رضي الله عنه شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الجراح ، مع أن العدالة شرط في الشهادة ، ومن شروط العدالة البلوغ . قال ابن رشد في البداية [1] بعد ذلك : « وإجازة مالك لذلك هو من باب إجازته قياس المصلحة » . فقد أفتى بذلك في مقابلة النص . ولا يدفع هذا ما قاله ابن رشد قبل ذلك « وليست هذه في الحقيقة شهادة عند مالك ، وإنما هي قرينة حال ؛ ولذلك اشترط فيها أن لا يتفرقوا لئلا يجبنوا » ، لأن الشهادة في الحقيقة لا يراد منها شرعا إلا ترجيح صدق المدعى فيما ادعاه ، فهي قرينة على الصدق . والله أعلم .

---

(1) حـ ٢ ص ٣٩٨

وقد أفتى مالك (١) أيضا بجواز تصديق المشترى البائع فى إخباره أن هذه الصبرة كذا من الكيل ، وحكم بصحة البيع بدون إعادة كيلها ، مع أن الرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان . ولكنه شرط ذلك بأن لا يكون البيع نسيئة ، لأنه يتهمه أن يكون صدقه ليُنظره فى الثمن .

وقد جوز المالكية (٢) تحليف المسلم على المصحف وعلى سورة براءة وفى ضريح ولى وبالطلاق إذا كان لا ينكف إلا بذلك ، وعللوا هذا بأن المقصود من التحليف والتغليظ صرف الحالف عن الإقدام على الباطل . وهو عمل بالمصلحة فى مقابلة الحديث العام « من كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت » .

فظهر من هذه الفتاوى أن الإمام مالكا رضى الله عنه يخصص بالمصلحة . وقد صرح بهذا ابن العربى ، وقال : إن ذلك التخصيص يسمى استحسانا . وكلامه فى الاستحسان أصرح وأوفى من كلام غيره .

وحينئذ نقول لهؤلاء الشارطين : ما نوع هذه المصلحة ؟ أهى من المعتبرة أم من المرسلة أم من الملغاة ؟ أما أنها من المعتبرة بناء على تعريفهم لها بأنها التى ورد فيها دليل معين ، فلا . وأما أنها من المرسلة كما صوروها فلا ؛ فلم يبق إلا النوع الثالث وهو الملغاة على تصويرهم لها ، وهم لا يوافقون على ذلك ، وإلا لنسبوا إمامهم الى العمل بشىء ألغاه الشارع. كيف وهم المدافعون عن مذهبه الناطقون بلسانه فى كل شىء .

قد يقال : إنه فى مثل هذه لم يبلغه النص ، أو بلغه ولم يصح عنده ، فلم يعمل بالمصلحة فى مقابلة النص . والجواب : أنها احتمالات إن سلمت فى أحاديث الآحاد فلا تسلم فى غيرها من الأحاديث المشهورة والآيات . فأولى لهم أن يتركوا هذا الاشتراط .

وبعد ذلك قد يقول قائل : إن هذه المصلحة المخصصة لا يصدق عليها أنها مصلحة صادمت نصا أو عارضته ، لأن معنى المصادمة أو المعارضة أن تكون دالة على نقيض ما دل عليه النص . وهذا لا يتحقق إلا فى مصلحة تلغى النص بجميع

---

(١) بداية المجتهد ج ٢ ص ١٣٨

(٢) حاشية الدسوقى على الشرح الكبير ج ٤ ص ٢٢٨

أفراده حيث يصبح النص غير معمول به ، ولكن فى التخصيص ، النص بقى العمل به فيما عدا المخرج بالتخصيص .

والجواب : أن الدليل الذى سوغ التخصيص بها ، يجوز ترك النص بجميع أفراده بها ما دام الغرض تحقيق المصالح للناس . على أن العمل بالمصلحة لا ينسخ العمل بالنص ، بل غاية ما فيه تعطيل للعمل به مؤقتا ، حتى إذا ما زال العارض الذى من أجله عمل بالمصلحة ، رجع العمل بالنص كما كان . فمثلا : لو فرضنا عود الأمانة الى نفوس الصناع كما كان فى صدر الاسلام وزال من نفوسهم الطمع فى أموال الغير ، رجعنا الى الأصل وهو عدم التضمين . وكذلك ضرب المتهم بالسرقة ، لو عاد سلطان الإيمان الى جميع النفوس بحيث لا يظن بمسلم الإقدام على يمين فاجرة من أجل المال المسروق ، تركنا هذه الفتوى ، ورجعنا الى العمل بالحديث : « واليمين على من أنكر » . والامام مالك رضى الله عنه حينما أفتى بتلك الفتاوى لم يقل إنها شرع دائم لا يتغير على مدى الأيام ويجب على جميع المسلمين العمل به الى يوم الدين .

فإذا ثبت عنه العمل بالمصلحة تخصيصا للنصوص واعترف به الأتباع ، فماذا يقولون فى نص تحته فرد واحد وأضحى العمل به يلحق بصاحبه العنت والضرر ؟ أيعترفون بجواز العمل بالمصلحة فى مقابلة ذلك النص وهو نقض لذلك الشرط الذى شرطوه ، أم يمنعون العمل بها وهو إهدار للأدلة المبيحة للعمل بالمصلحة وهى فى مجموعها تفيد قطعا ، وهذا النص الجزئى لا يفيد إلا الظن ، وفيه عكس لقضية التعارض والترجيح ؟ . على أن ما أفتى به إمامهم من جواز دفع الزكاة للهاشمى إن لم يكن بيت المال منتظما حفظا له من الفقر والضرر ، فى مقابلة الحديث « إنها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد » الحديث ـ من هذا القبيل ؛ لأن النص حينئذ عطل العمل به . ولو فرضنا رجوع المسلمين الى دينهم وعاد إليهم سلطانهم ونظمت بيوت أموالهم وأخذ كل ذى حق حقه ووجد الهاشميون غناء عن الزكاة لرجع المجوزون الى المنع وقام سلطان الحديث كما كان يعمل به إبان قوة الاسلام وعزته .

وأما فتوى يحيى بن يحيى التى اتخذوها متكأ لهم فى هذا الاشتراط فلا تفيدهم فى كثير ولا قليل . ولذلك سلك الشاطبى فى ردها مسلكا آخر فقال « إن صح

هذا عنه وكان كلامه على ظاهره، كان مخالفا للإجماع ؛ لأن العلماء بين قائلين : قائل بالتخيير، وقائل بالترتيب، فيقدم العتق على الصيام ؛ فتقديم الصيام بالنسبة الى الغنى لا قائل به [1] ، اهـ .

وأنت إذا عرفت أن النص الوارد هنا هو حديث الأعرابى، وفيه يقول له رسول الله صلى الله عليه وسلم : « فهل تجد ما تعتق رقبة ؟ » قال : لا ، قال : « فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين » ؟ قال : لا ، قال : « فهل تستطيع أن تطعم ستين مسكينا » ؟ قال : لا . . . الحديث . وهو يفيد أن مشروعيتها على الترتيب لا التخيير، وأن التخيير لا دليل عليه، وأن علماء المالكية الذين أنكروا على يحيى أنكروا عليه مخالفته لمذهب مالك فى التخيير لا مخالفته للحديث، وأن مجرد المخالفة للمذهب لأجل المصلحة لا يرد به الفتوى ، وأن غاية معارضة الفتوى للنص هنا تخصيص له بإخراج مثل هذا الأمير من حكم النص وهو جائز عندهم كما صرحوا به . إذا عرفت ذلك كله، أدركت السبب الذى جعل صاحب الاعتصام يلجأ الى تصوير هذه الفتوى بأنها مخالفة للإجماع .

والإجماع نغمة رددها العلماء فى العصور السابقة لرد آراء المخالفين حيث كان الناس يهابون دعوى مخالفة الإجماع . والإجماع هنا غير صريح، بل غايته أنهم اختلفوا فى المسألة على قولين، وهذا كما يقول علماء الأصول إجماع منهم على أنه لا يجوز إحداث قول ثالث، وهى مسألة مختلف فيها على أقوال [2] .

وعندى أن مخالفة الفتوى لهذا الإجماع لا يزيدها ضعفا على مخالفتها للنص ؛ لأن المصلحة إذا كانت من الأدلة المعتبرة فمقابلتها لغيرها من الأدلة يعتمد فيها الترجيح بالقوة لا بكون المقابل إجماعا أو غير إجماع إذا كان الحكم مما يعتبر فيه المصلحة بأن كان بعيدا عن العبادات وما شاكلها مما يوقف فيه عند النص .

والكلام هنا فى هذه المصلحة هل هى فى ذاتها صالحة للاعتبار فيعتمد عليها قابلت إجماعا أو غيره، أو غير صالحة فتلغى ؟ .

---

(١) الاعتصام جـ ٢ ص ٢٨٥

(٢) الأقوال فى هذه المسألة ثلاثة : أحدها أن هذا إجماع على أنه لا يجوز إحداث قول ثالث، وثانيها أنه ليس بإجماع ويجوز إحداث قول ثالث مطلقا . وثالثها التفصيل بين ما إذا كان ذلك القول المحدث يرفع حكما متفقا عليه أولا ، فمنعوا الأول وجوزوا الثانى .

قد لاحظ صاحب هذه الفتوى أن الكفارة شرعت للزجر عما شرعت من أجله، ولم يلاحظ فيها معنى آخر . والحق أنها غير قاصرة على الزجر، بل فيها معنى الستر كما ينبيء عن ذلك لفظها ؛ وهذا الأخير كما يتحقق بالصوم يتحقق بغيره من العتق والإطعام . وحينئذ يكون يحي قد خالف الحديث من غير مقتض . ولو سلمنا أنها شرعت للزجر فقط فلا يلزم وجود الانزجار لكل فرد، بل الشأن فيها ذلك وإن تخلف فى بعض الأفراد . كيف والمشاهد أن من الناس من لا ينزجر وإن فعل به أقصى العقوبات ؟ فاعتبار هذا المعنى ـ وهو تحقق الانزجار من كل فرد ـ يؤدى الى القول بإهدار كل حد وتشريع غيره إذا غلب على الظن أن شخصاً لا ينزجر بإقامة ما حده الله عليه، ولم يقل بذلك أحد . على أن فى اعتبار هذه المصلحة، وهى خاصة بهذا الأمير، ضياع مصالح أخرى من عدم وجود العتق الذى رغب الشارع فيه فى غير موضع على القول بالترتيب ، وحرمان الفقراء من الإطعام على القول بالتخيير . وهى كما ترى مصالح متعدية لغير واحد . والقائلون بالمصالح قيدوها بأن لا يلزم من اعتبارها ضياع مصلحة أعظم منها .

وإذا ظهر أن إلغاءها من هذه الناحية، فلا وجه لقول من يقول إن المصلحة إذا كانت فى مقابلة النص لا تعتبر مطلقا، مدعيا أن هذا مذهب مالك رضى الله عنه، أخذا من إنكار علماء المالكية على يحي، لأنه رضى الله عنه قد اعتبرها فيما ورد عنه من الفتاوى وإن كانت فى مقابلة النصوص . غاية ما فى الأمر أنه يؤخذ من صنيعه أنه قيدها بأن لا يكون فى اعتبارها إلغاء أخرى أعظم منها . ألا ترى تقييده جواز ضرب المتهم بالسرقة بمن كانت عادته السرقة، لا من كان مستورا أو ظاهر الصلاح ، لأن الغالب فيهما البراءة ، فيكون ضربهما نظرا لمصلحة موهومة أو مرجوحة مع إهدار مصلحة محققة راجحة . وأما من عادته ذلك ، فالظاهر يشهد بأنه سارق، وفى ضربه محافظة على أموال الناس ، واحتمال براءته مرجوح أو موهوم . والله أعلم .

الشافعي والاستحسان

أما الإمام الشافعي فهو وإن أنكر الاستحسان وبالغ في رده كما نقلناه عنه فيما تقدم، إلا أن هذا الإنكار لا يمكن تسليطه على جميع أنواع الاستحسان عند القائلين به، بعد أن عرفنا أنه الاستثناء من العموم بالنص أو الإجماع أو العرف أو المصلحة، فإنه رضي الله عنه معترف بالمستثنى بالنص أو بالإجماع متى تحقق عنده الإجماع. وخلافه في الاسم [1] فقط. ويبقى مخالفته في الاستثناء بالمصلحة والعرف، لكن بعض فروع المذهب تشهد باعتبار الشافعية للاستثناء بالمصلحة. قال صاحب المنهاج [2] «إن المذهب صحة كفالة البدن» وعلل ذلك الخطيب في شرحه مغني المحتاج، بالحاجة إليها. ثم قال: وقول الشافعي كفالة البدن ضعيفة، أراد من جهة القياس». وهذا صريح في موافقتهم غيرهم بالقول بالاستحسان بالحاجة في مقابلة القياس الذى هو الأصل أو القاعدة.

وهذا إمام الحرمين في برهانه [3] ينسب إلى إمامه العمل بالمصلحة، ولكن يشترط كونها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقا، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول قارة في الشريعة. وعبارته في بحث الاستدلال «اختلف العلماء المعتبرون والأئمة الخائضون في الاستدلال، وهو معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي من غير وجدان أصل متفق عليه: فذهب القاضي وطوائف من متكلمي الأصحاب إلى رد الاستدلال وحصر المعنى فيما يستند إلى أصل، وأفرط الإمام إمام دار الهجرة مالك بن أنس رضي الله عنه في القول بالاستدلال، فرأى أن يثبت مصالح بعيدة عن المصالح المألوفة والمعاني المعروفة في الشريعة، وقد جره ذلك إلى استحداث القتل وأخذ المال بمصالح يقتضيها في غالب الظن وإن لم يجد لتلك المصالح مستند إلى أصول، ثم لا وقوف عنده بل الرأي رأيه ما استد نظره فيه وانتقض عن أوضار التهم والأغراض. وذهب الشافعي ومعظم أصحاب

---

(١) ثبت عن الامام الشافعي أنه عبر بالاستحسان في أحكام بعض الحوادث فقال: أستحسن أن تكون المتعة في حق العقيم ثلاثين درهما. وقال: أستحسن أن يؤجل الشفيع ثلاثا.

(٢) ج ٢ ص ٢٠٣　　(٣) ص ٣٣١

أبى حنيفة رضى الله عنه إلى اعتقاد الاستدلال وإن لم يستند إلى حكم متفق عليه في أصل، ولكنه لا يستجيز النأى والبعد والإفراط، وإنما يسوغ تعليق الأحكام بمصالح شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقا، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول قارة في الشريعة. فالمذاهب إذن في الاستدلال ثلاثة: أحدها نفيه والاقتصار على كل معنى له أصل معين. والثانى: جواز اتباع وجوه الاستصلاح والاستصواب، قربت من موارد النصوص أو بعدت إذا لم يصد عنها أصل من الأصول الثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع. والمذهب الثالث: هو المعروف من مذهب الشافعى: التمسك بالمعنى وإن لم يستند إلى أصل، على شرط قربه من معانى الأصول الثابتة، اهـ المقصود منه. ثم زاد على هذا فقال: «ومن تتبع كلام الشافعى لم يره متعلقا بأصل ولكنه ينوط الأحكام بالمعانى المرسلة فإن عدمها التفت إلى الأصول شبها كدأبه إذ قال: طهارتان فكيف يفترقان؟ ولا بد في التشبيه من الأصل» اهـ.

وأنت تعلم من هو إمام الحرمين في ثقته وعلمه واطلاعه الواسع، لا يسمح له كل هذا أن ينسب إلى إمامه الذى حمل لواء الدفاع عنه في عصره ما لم يقله أو يدخل عليه في مذهبه ما ليس منه. فلا يهولنك قول متأخرى الشافعية «إن الشافعى لم يقل بالمصالح»، واستبعدوا نسبتها إليه حتى قال قائلهم «والمصالح المرسلة قال بها مالك بن أنس، وكاد إمام الحرمين يوافقه، ونسبه إلى الشافعى». وكأنهم يريدون من إمامهم إن كان قال بها، أن يصرح بهذه المقالة: عملت بالمصلحة، أو حجتى في هذا القول المصلحة. كما هو دأبهم في التعبير عن آرائهم. كما لا يمنعك من تصديق هذه النسبة عدم ذكر الشافعى للمصلحة ضمن الأدلة في رسالته. فقد نشأ الشافعى في وسط عناصر الاختلاف، وأخذ بأطراف مذهبي أهل العراق، وأهل الحجاز، ومزج بينهما، ولكنه لما وجد سلطان أهل الحديث في عصره كاد أن يزول من جراء ضعفهم في المناظرة، ووجد مع ذلك الطعون متوالية على أهل الرأى، أخذ في نصرة هؤلاء، والدفاع عن هؤلاء، محاولا إرجاع الرأى إلى القياس الذى هو إلحاق فرع غير منصوص على حكمه، بآخر منصوص عليه، بجامع بينهما، لتهدأ العاصفة إلى حد ما. وشيء آخر هو أن كتابه هذا لا يخرج عن كونه رسالة بعث بها إلى ابن مهدى الذى طلب منه وضع قواعد للاجتهاد ليحسم بها النزاع، وليضرب على أيدى الدخلاء

الذين دخلوا هـذا الباب من غـير تأهل له ؛ فلم يقل فيها كل شيء . وهـل يدعى أحد أن الشافعي استوعب القواعد والأصول كلها في رسالته ؟

وشيء ثالث : هو أن العمل بالمصلحة لا يخـرج عن كونه عمـلا بالنصوص الدالة على اعتبارها ؛ فلا يلزم من عدم التصريح بالعمل بها إهدار اعتبارها . على أن فروع المذهب فيها الشيء الكثير من العمل بالمصلحة حتى ولو كانت فى مقابلة النص إذا دعت الحاجة إلى ترك ظاهره .

فقـد قرر الشافعية أنه يجـوز إتلاف شجر الكفار ونباتهم لحاجـة القتال والظفر بهم ، وكذا الحيوان الذى يقاتلون عليـه ، مع عدم نص صريح فى هذا . كما قرروا جواز أخذ نبات الحرم لعلف البهائم لما يلحق الحجيج من الحرج لو لم يبح لهم ، مع نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم الصريح عنه . وما أشبه هـذا بقول أبى يوسف الذى ثارت عليـه ثائرة فقهاء الحنفية المتأخرين من أجـل ذلك قائلين : إن الحاجة لا عبرة بها فى مقابلة النص ؟ وقد سمعت ما فيه قريباً .

وقد أفتوا بجواز ضمان الدرك ، مع أنه مخالف للقياس ، حيث إن البائع إذ باع ملك نفسه لا يكون ما أخـذه من الثمن ديناً عليـه حتى يضمن ، معللين ذلك بحاجة الناس الى معاملة من لا يعرفونه ، ولا يؤمن خروج المبيع مستحقاً ، فلو لم يجز ذلك للحق الناس الحرج . وهـذا عين ما أفتى به الإمام مالك رضى الله عنه من ضمان درك البدوى ، بل أوسع دائرة منه . وقد سُمّيت هذه الفتوى مصلحة مرسـلة . كما أفتوا بجواز تضبيب الإناء بالفضة ، مع عموم النهى عن الاستعمال ، معللين ذلك بالحاجة . ولا يقال إنه ضرورة ، لأنهم لم يقيدوا هذا الجواز بالعجز عن غير الفضة حتى يكون ضرورة ، وهى تبيح أصـل الإناء من النقـدين عند الجميع .

ومن ذلك إفتاؤهم بالأكل من الغنيمة فى دار الحرب ، مع ورود النهى عن الانتفاع بها قبل القسمة ، مستندين فى ذلك إلى الحاجة ، ولم يقيدوا هذا الجواز بحالة عدم وجـدان غيره معه حتى يقال إنه من باب الضرورة المتفق على العمل بها، بل أطلقوه إطلاقاً . نص على هذه الفروع السيوطى فى الأشباه (١) والنظائر .

(١) ص ٦٠ ، ٦١ .

وقد قالوا أيضا : لو عم الحرام فى بلدة بحيث لا يوجد فيها حلال ، جاز أن يستعمل من ذلك ما تدعو إليه الحاجة ، ولا يقف تحليل ذلك على الضرورة ، لأنه لو وقف عليها لأدى الى ضعف العباد ، واستيلاء الكفار وأهل العناد على بلاد الإسلام؛ ولانقطع الناس عن الحرف والصنائع والأسباب التى تقوم بمصالح الأنام . نص على ذلك [1] عز الدين بن عبد السلام . ثم قال : قال الإمام رحمه الله : ولا يتبسط فى هذه الأموال كما يتبسط فى المال الحلال ، بل يقتصر على ما تمس إليه الحاجة ، دون أكل الطيبات ، وشرب المستلذات ، ولبس الناعمات التى بمنازل التمات . ثم قال : وصورة هذه المسألة أن يجهل المستحقين بحيث يتوقع أن يعرفهم فى المستقبل ، ولو يئسنا من معرفتهم لما تصورت هذه المسألة ، لأنه يصير حينئذ للمصالح العامة كالضرورة الخاصة . ثم قال : ومن تتبع مقاصد الشرع فى جلب المصالح ودرء المفاسد ، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها ، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها ، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص . فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك » ا هـ. فهذا عمل بالمصلحة فى مقابلة النصوص الدالة على عدم قربان مال الغير والانتفاع به ، والنصوص الدالة على اتقاء الشبهات .

ويقول السيوطى فى الأشباه « الحاجة تنزل منزله الضرورة ، عامة كانت الحاجة أو خاصة » . وقد نص الشيخ الغزالى فى المستصفى [2] على أن التخصيص بالمصلحة لا ينكره أحد بعد ما اختار فى الزنديق المتستر إذا تاب أنه لا تقبل توبته ويقتل ، مع عموم الحديث « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله » ـ الحديث .

---

(١) قواعد الأحكام جـ ٢ صـ ١٥٩ وما بعدها .

(٢) جـ ١ صـ ٢٩٩ .

الحنابلة والمصلحة

أما الإمام أحمد رضى الله عنه فقد عمل بالمصلحة ، الاستصلاح عندهم ، والاستحسان . قال ابن دقيق العيد فى شأن المصلحة المرسلة : « الذى لا يشك فيه أن لمالك ترجيحا على غيره من الفقهاء فى هذا النوع ، ويليه ابن حنبل ، ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره فى الجملة » . وقد صرح بهذا جماعة من الحنابلة البارزين كابن تيمية ، وتلميذه ابن القيم ، ونجم الدين الطوفى .

فقال الأول « إذا [1] أشكل على الناظر أو السالك حكم شىء هل هو على الإباحة أو التحريم ، فلينظر الى مفسدته وثمرته وغايته ، فإن كان مشتملا على مفسدة راجحة ظاهرة فإنه يستحيل على الشارع الأمر به أو إباحته ، بل يقطع أن الشرع يحرمه ، لا سيما إذا كان مفضيا الى ما يبغضه الله ورسوله » .

وقال فى فتاويه [2] « كل ما لا يتم المعاش إلا به فتحريمه حرج وهو منتف شرعا ، وكل ما احتاج الناس اليه فى معاشهم ولم يكن سببه معصية هى ترك واجب أو فعل محرم ، لم يحرم عليهم ، لأنهم فى معنى المضطر الذى ليس بباغ ولا عاد » .

وفى بحث قاعدة الأصل فى العقود والشروط يقول : « فتبين أن مقصود العباد من المعاملات لا يبطله الشارع إلا مع التحريم ، لا أنه لا يصححه إلا بتحليل . وفى آخرها يقول : « وإذا كان الملك يتنوع أنواعا وفيه من الإطلاق والتقييد ما وصفته وما لم أصفه ، لم يمتنع أن يكون ثبوت ذلك مفوضاً الى الإنسان ، يثبت منه ما رأى فيه مصلحته ، ويمتنع من إثبات ما لا مصلحة فيه ؛ والشارع لا يحظر على الإنسان إلا ما فيه فساد راجح أو محض ، فاذ لم يكن فيه فساد أو كان فساده مغمورا بالمصلحة ، لم يحظره أبدا » اه المقصود منه .

وابن القيم يقول فى بعض كتبه [3] « وتعليق العقود والفسوخ والتبرعات وغيرها بالشروط أمر قد تدعو إليه الضرورة أو الحاجة أو المصلحة فلا يستغنى عنه المكلف » . وأنت خبير بأن فتح باب الشروط كما يقول الحنابلة خصوصا

---

(١) نقله جمال الدين القاسمى فى تعليقه على رسالة الطوفى ، وراجع مجلة المنار المجلد التاسع ص ٧٦٩

(٢) راجع ج ٣ صفحات ٣٣٨ ، ٣٤٩ ، ٣٩٤ (٣) إعلام الموقعين ج ٣ ص ٢٨٨

ابن القيم وشيخه ، أكبر دليل على أن المصلحة شغلت حيزا كبيرا عندهم في التشريع، لأن الشارط لا يفعل إلا ما يعتقد أنه مصلحة له . وهذا الجواز هو الذى يساير الزمن، فقد جدت للناس حاجات وعادات وتغيرت أحوال وظهرت شروط للتعامل لم تكن موجودة من قبل ، فلو وقفنا عند ما أبيح من الشروط بالنص لضاعت على الناس مصالحهم .

وفى موضع آخر [1] يقول « إذا رهنه رهنا بدين فقال : إن وفيتك الدين الى كذا وكذا وإلا فالرهن لك بما عليه ، صح ذلك ، وفعله الإمام أحمد . وقال أصحابنا : لا يصح . وهو المشهور من مذاهب الأئمة الثلاثة . واحتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم « لا يغلق الرهن » . ثم رد عليهم بأن هذا لاحجة فيه ، وإنما هو نهى عن فعل الجاهلية وهو التملك للرهن بغير إذن صاحبه إذا لم يوفه . قال : وأما بيعه للمرتهن بما عليه عند الحلول فلم يبطله كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قياس صحيح ولا مفسدة ظاهرة ؛ وغاية ما فيه أنه بيع علق على شرط ونعم فكان ماذا ؟ وقد تدعو الحاجة والمصلحة الى هذا المرتهن ، ولا يحرم عليهما ما لم يحرمه الله ورسوله . ولا ريب أن هذا خير للراهن والمرتهن من تكليفه الرفع الى الحاكم وإثباته الرهن واستئذانه فى بيعه والتعب الطويل الذى لا مصلحة فيه سوى الخسارة والمشقة . فإذا اتفقا على أنه له بالدين عند الحلول كان أصلح لهما وأنفع وأبعد من الضرر والمشقة والخسارة . وقد اختار هو وشيخه مذهب مالك فى القول بعدم جواز تبرع المديون المستغرق إذا كان يضر بأرباب الديون ، سواء حجر عليه الحاكم أولا .

وأما نجم الدين الطوفى فقد فتح باب المصالح على مصراعيه فى أبواب المعاملات ، وقدمها على كل دليل حتى النص والإجماع ؛ وتلك رسالته شاهدة بذلك ؛ تكلم فيها على المصلحة بما لم يسبقه به أحد ممن تكلموا فى هذا الباب ، وإن تغالى فى بعض مواقفه ؛ وقد سبقت الإشارة الى شىء من ذلك .

(١) ج ٣ ص ٢٧٢

وبعد، فهؤلاء الأعلام الثلاثة هم الحنابلة الأحرار الذين لم يُدخلوا ربقة التقليد فى أعناقهم ، فنضجت عقولهم ، وسمت أفكارهم ، وقفوا على الشيء الكثير من أسرار الشريعة ؛ ولو كان غيرهم سلك هذا المسلك لسار الناس إخوانا فى الله غير متجافين ولا متنابزين بالألقاب ، ولا متقاتلين بسلاح السباب الهدام للأخوة الإسلامية ؛ ولكان للشريعة وضع آخر غير ما هى عليه الآن . فكم أفسد التقليد عقولا ، وكم أهوت العصبية المذهبية بالأفكار الى مكان سحيق ، فقتلت المواهب ونصبت النزاع فى مواضع الوفاق ، وفرقت كلمة المسلمين .

قد يقال : إن هؤلاء الذين وصفتهم لا يمثلون لنا مذهب الحنابلة بعد خروجهم عن دائرته فى كثير من المواضع ، فهلا جئت لنا بشيء غير هذا تثبت به مدعاك أن ابن حنبل وأتباعه عملوا بالمصلحة كدليل ؟

والجواب : أن المتتبع لكتبهم ، خاصة أبواب المعاملات ، يجد فيها الشيء الكثير من العمل بالمصلحة .

من ذلك إفتاؤهم بضمان العهدة ، المسمى عند غيرهم بضمان الدرك ، قال صاحب كشاف [1] القناع : « وضمان العهدة صحيح عند جماهير العلماء لأن الحاجة تدعو إلى الوثيقة . ثم قال : ولأنه لو لم يصح لامتنعت المعاملات مع من لم يعرف ، وفيه ضرر عظيم رافع لأصل الحكمة التى شرع البيع من أجلها » اهـ . وهذا كما ترى مخالف للقياس كما بيناه ، ولم يرد به نص ، ولكن دعت إليه الحاجة والمصلحة .

ومن ذلك [2] القول بتضمين الأجير المشترك وإن لم يتعد ؛ وهو مروى عن الامام نفسه . وله قول آخر بتضمين كل أجير ولو كان خاصا مستندا إلى قول على رضى الله عنه الذى رواه فى مسنده « لا يصلح الناس إلا هذا » .

ومن ذلك [3] ما روى أنه رضى الله عنه جوز تخصيص بعض الأولاد بالهبة لمعنى يقتضى التخصيص ؛ مثل اختصاصه بحاجة أو زمانة أو عمى أو كثرة عائلة أو اشتغاله بطلب العلم أو نحوه من الفضائل ، أو صرف عطيته عن بعض ولده

---

[1] جـ ٢ ص ١٧٧
[2] المغنى لابن قدامة جـ ٦ ص ١٠٧
[3] نفس الجزء ص ٢٦٥

لفسقه أو بدعته أو لكونه يستعين بما أخذه على معصية الله أو ينفقه فيها. قالوا : لأن العطية فى معنى الوقف. هذا مع ورود النهى عن التفضيل من غير استفصال، وهو آية العموم.

وقد خرج أبو الخطاب[1] منهم وجها فى جواز إجارة الفحل للضراب، معللا ذلك بأنه انتفاع مباح والحاجة تدعو إليه، مع ورود النهى عنه فى الحديث : أنه صلى الله عليه وسلم « نهى عن عسب الفحل » متفق عليه.

هذا وقد ثبت عنه رضى الله عنه أنه يخصص النص العام بحالة خاصة مراعاة للمقصود من النص، كما فعل فى حديث الاحتكار العام وقصره على ما إذا كان يضيق على أهل البلدة بأن كانت ضيقة، وفى حال الضيق، وأن يكون المشترى ممن يحضر البلدة؛ وأما إذا كان جالبا من غيرها أو كان المشترى غير قوت أو كانت البلدة واسعة لايضر ذلك بأهلها، أو كان فى حالة السعة، فليس بمحرم. ويشبه هذا تقييد محمد بن الحسن فيما سبق.

وعلى العموم، فقد قال الإمام أحمد رضى الله عنه وأتباعه بالمصلحة كغيرهم من الأئمة وأتباعهم، حتى ولو كانت فى مقابلة النص، كما يؤخذ من أمثال تلك الفتاوى، وإن كان المشهور عنه أنه صاحب حديث.



---

[1] المغنى جـ ٦ ص ١٣٣

الخاتمـــــة

والآن وقد رفع النقاب عن وجه المصلحة، وأسفر صبحها لذى عينين، وظهر اتفاق أو شبه اتفاق من الأئمة أصحاب المذاهب على العمل بها، وإن أعقب ذلك فترة ركود لما أوصد المتأخرون أبوابها، وألقوا الأشواك فى طريقها، ووسموا الذاهب اليها بسمات الكفر والإلحاد، وشنعوا عليه بأنه مارق من الدين خارج عن طريقة المسلمين.

فماذا يقول المصيخون لندائهم، المجيبون لدعائهم، الواقفون عند مقالاتهم، المصدقون بأن الأئمة لم يعملوا بها وأنهم أجمعوا على ردها؟ ماذا يقول هؤلاء وهؤلاء بعد ماظهر من عمل الأئمة بها فى صراحة، ومن قبلهم سلف الأمة الصالح رضوان الله على الجميع؟. عملوا بها فى دائرة أوسع من الإرسال الذى جعلوه موضع نزاعهم فقيدوا وخصصوا بها النصوص، بل تركوا ظواهر النص بسببها قبل أن تؤلف هذه الأصول. فأى الفريقين أصاب، وفيم التقليد أيها الأتباع؟ فإن كان ولا بد لنا أن نقلد فلنقلد أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولنسلك سبيلهم الواضحة، ولنتبع سلف الأمة الصالح، ولنجابه أولئك المنكرين بالحقيقة الواقعة فى فقه الأئمة، رضى الله عنهم.

وحسن الظن يدعونا الى التماس العذر لهؤلاء المانعين؛ ولا شىء إلا ماقيل إنهم منعوا العمل بها سدا لذريعة الفساد، وضربا على أيدى المستهترين الذين ولجوا الباب من غير أن يتأهلوا له، وحفظا لشريعة الله من تعدى حدودها تحت ستار المصلحة، وإبقاءً لوحدة الشريعة أن تتفكك، ونصوصها أن تترك بما يظنه الناس مصلحة، وهذا سبب مقبول فى شكله. فقد أجمع الأئمة على أن سد الذريعة أصل من أصول الشريعة، وإن اختلفوا فى تطبيقه فى بعض الجزئيات، وما من إمام إلا ونقل عنه العمل به. وقد رأيت فيما سبق عمل الصحابة ومن بعدهم بهذا الأصل.

ونحن لاننكر أصل العمل به، ولكن الأمر ليس على إطلاقه، بل له حدود وضوابط؛ وذلك لأن الذرائع هى الطرق والوسائل الى الشىء الذى نهى الشارع

عنه ، وهى فى أصلها مباحة ، ولكنها تُسَد أى تُمنَع لإفضائها الى المحرم . وهى كما قسمها العلماء ثلاثة أقسام :

أحدها : ما أجمع العلماء على سده ؛ وهى ما إذا كانت مفضية الى ما فيه مفسدة قطعا أو ظنا قريبا منه ؛ وهو ما يعبر عنه عندهم بمقدمة الحرام حرام ، أو الموصل الى الحرام حرام .

وثانيها : ما أجمعوا على إلغائه ؛ وهى الوسائل التى يكون إفضاؤها الى المفسدة نادرا .

وثالثها : ما يتردد بين أن يكون ذريعة الى مفسدة ، وبين أن لا يكون كذلك ، وهو موضع الخلاف بين الأئمة .

فإذا أردنا تطبيق هذا الأصل على العمل بالمصلحة ، قلنا : إن العمل بالمصلحة مشروع للأدلة الكثيرة المثبتة له ، وقد عمل به الصحابة ومن بعدهم ، ولما كان التصريح بذلك يفتح باب التعدى لحدود الله وترك النصوص بما يظن أنه مصلحة فى وقت تشوف أمراء الجور والمستهترون الى تحصيل رغباتهم باستحلال الدماء والأموال باسم الشريعة تحت ستار المصلحة ـ أفتى العلماء بمنع العمل بها دفعا لهذه المفسدة ؛ وهذا الإفضاء كما ترى لا يصل الى درجة القطع أو الظن القريب منه حتى يكون من النوع المجمع على سده ، كما أنه ليس نادرا حتى يكون من النوع المجمع على إلغائه ؛ كيف وقد وجد فيه الاختلاف طوال هذه العصور ؟ وما من عصر إلا وفيه المصرح بجواز العمل بها والمانع له ، فلم يبق إلا أنه من القسم المختلف فيه ، وهو المتردد بين أن يكون ذريعة الى تلك المصلحة أولا .

وبناء على هذا الأصل نقول : إن سد الذرائع نوع من المصلحة ، وإفراده باسم خاص إنما كان لأجل التمييز بين أنواعها فقط ؛ ومن شرط العمل بالمصلحة عند كل من ذهب إليها أن تكون راجحة لا يترتب على العمل بها مفسدة أعظم منها . ومفهوم هذا الشرط عدم جواز العمل بها إذا كانت مرجوحة أو لزم منها مفسدة تفوقها . وهذه المصلحة المتنازع فيها ، الامتناع من التصريح بها سدا لذريعة الفساد ، لم يتوفر فيها الشرط الذى شرطوه ، لأنه ترتب على العمل بها مفسدة كبيرة بل مفاسد ، لما حافظ المتأخرون على التمسك بذلك ـ منها :

أولا : عزل الشريعة عن خلق الله ، فأصبح الناس فى واد والشريعة فى واد آخر ، لما وجدوا جمودها وعدم مسايرتها للزمن ، بسبب وقوف الفقهاء المقلدين عند ماروى عن أئمتهم فى كل شىء ، ظانين أن جميع ما أفتوا به شرع دائم لايتغير ما دامت الدنيا باقية ؛ فتحللوا منها الى القوانين الوضعية مرة ، والى التحايل مرة أخرى .

وثانيا : قفل باب الرقى فى وجه الأمة الإسلامية بمنعهم من تحصيل مصالحهم ، وفى هذا شر كبير : تأخر المسلمين فى معاملاتهم ، بينما يتقدم غيرهم بخطوات واسعة ، فضعفت قوميتهم ، وتحكم الغير فيهم .

وثالثا : خلق الطعون على الشريعة من أعداء الإسلام ؛ رموها بالجمود ، ووسموها بالتأخر وعدم مسايرتها للزمن . ومن تتبع تاريخ هذه الهجمات وجدها جاءت مقارنة لعصور التقليد ودعوى سد باب الاجتهاد ؛ أما فى عصور النضوج عصور الاجتهاد ، فلا شىء من ذلك ، بل كان النزاع بين طوائف المسلمين على اختلاف طرقهم نزاعا فى طريقة الاستنباط واستخراج الأحكام .

وأنت ترى أن كل مفسدة من تلك المفاسد كافية فى رد ما ذهبوا إليه ، فما بالك وقد اجتمعت ، مع أن هذا المنع لم يحقق المقصود منه ؛ فقد كان يوجد عند كل ظالم مستهتر من يمهد له الطريق الى رغبته ممن انتسب الى الفقه باسم الشريعة وتحت ستار الحيلة .

وقد كان فى الإمكان دفع تلك المفسدة بغير هذا الطريق ، ببيان المصلحة التى يصح العمل بها ، مضبوطة بضوابط واضحة ، ثم يقوم حراس الشريعة بمراقبة التطبيق ؛ فمن حاول الخروج عن الدائرة الصحيحة ردوا عليه عمله ، وبينوا للناس خطأه . وبهذا تحفظ الشريعة من أن تشوه مع بقاء سيطرتها على الجميع . وحينئذ صح لنا إلزام هؤلاء المانعين بأصلهم الذى أصلوه قائلين إن سد الذريعة يقضى عليكم أن تمنعوا هذا المنع لما أصبح العمل به موصلا قطعا أو ظنا قريبا منه الى مفاسد عظيمة ؛ فإن شريعة الله خاتمة الشرائع عامة لكل الناس ، شاملة لجميع الأزمان ، ولم يجعلها الحكيم سبحانه وقفا على طائفة معينة ، ولا مناسبة لزمن معين ، ولا أقامها سدا فى طريق رقى المستظلين بها ، ولا قيدا ثقيلا فى أرجل من يريد النهوض من أبنائها .

والى هنا أودع القلم، وأطوى الصحف، مكتفيا فى هذا الموضوع الشائك المتشعب الأطراف، بتلك البحوث، كيلا تخرج الرسالة عن اسمها؛ فإن البحث لأعظم من أن يتحمل أعباءه كلها مجهود شخصى، لاسيما إذا كان من أمثالى المبتدئين؛ بل لا يغنيه الغناء كله إلا تكاتف الجهود ومضاعفة الهمم من سادتنا الفضلاء الذين وهبهم الله أفكارا نيرة وعقولا جبارة ممن قطعوا الأشواط البعيدة فى دراسة الشريعة: أصولها وفروعها.

وتلك رسالتى؛ وهو باكورة الثمرات التى جنيتها بعد أن قضيت عقدين كاملين فى طلب العلم، أقدمها الى القضاة العدول من أسرة العلم ليحكموا لها أو عليها. فإن أك قد وفقت فى إخراجها فذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، وإن كان غير ذلك فلى العذر عندهم فيما صنعت، فإنما أنا بشر أخطىء وأصيب، لا أدعى العصمة لنفسى، والكمال لله وحده.

وهنا أقول كما قال إمام دار الهجرة مالك بن أنس رضى الله عنه «كل إنسان يؤخذ من كلامه ويترك إلا صاحب هذه السارية صلى الله عليه وسلم». أو كما قال العماد الأصفهانى الكاتب المشهور «إنى رأيت أنه لا يكتب إنسان كتابا فى يوم إلا قال فى غده أو بعد غده: لو غير هذا لكان أحسن، ولو زيد كذا لكان يستحسن، ولو قدم هذا لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أجمل؛ وهذا من أعظم العِبَر، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر».

والله أسأل أن يوفق رجال الإصلاح فى الأزهر الى السير به قُدُماً الى الأمام فى هذا العصر الذهبى، عصر الفاروق العظيم، مليكنا المحبوب ـ أيده الله ـ حامل لواء الإصلاح، وقائد نهضتنا المباركة، حتى يعود الى شريعة الله بهاؤها، وتسترد مكانتها السامية بين خلق الله. إنه أكرم مسئول، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

والحمد لله حيث بالخير تم. اللهم اجعل عملنا هذا خالصا لوجهك الكريم، ووفقنا لخدمة دينك القويم، وثبتنا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة، إنك على ما تشاء قدير.

وكان الفراغ منه فى يوم الخميس الرابع من جمادى الأولى سنة ثلاث وستين وثلاثمائة وألف من الهجرة المحمدية، صلى الله وسلم على مفتتح تاريخها، وعلى آله وأصحابه، ومن تبعهم بإحسان الى يوم الدين.

فهرس موضوعات الرسالة

الموضـــــــــوع	رقم الصفحة

مراجع الرسالة

الكتاب	المؤلف	الطبعة
	كتب التفسير	
جامع البيان فى تفسير القرآن	لابن جرير الطبرى المتوفى سنة ٣١٠ هـ	الأولى بالأميرية
الجامع لأحكام القرآن	لأبى بكر الرازى الجصاص المتوفى سنة ٣٧٠ هـ	البهية المصرية
الجامع لأحكام القرآن	لابن العربى المالكى المتوفى سنة ٥٤٢ هـ	الأولى بالسعادة
إرشاد العقل السليم	لأبى السعود العمادى المتوفى سنة ٩٨٢ هـ	الأولى بالمصرية
روح البيان	لاسماعيل حقى المتوفى سنة ١١٣٧ هـ	الأولى بالأميرية
روح المعانى	للألوسى المتوفى سنة ١٢٧٠ هـ	الأولى بالمنيرية
تفسير المنار	لرشيد رضا المتوفى سنة ١٣٥٥ هـ	الأولى بالمنار
	كتب الحديث	
صحيح البخارى	لأبى عبد الله محمد بن اسماعيل البخارى المتوفى سنة ٢٥٦ هـ	الأولى بالأميرية
صحيح مسلم	لمسلم بن الحجاج القشيرى المتوفى سنة ٢٦١ هـ	دار الطباعة العامرة بتركيا
السنن	لأبى داود المتوفى سنة ٢٧٥ هـ	مصطفى محمد
السنن الكبرى	للبيهقى المتوفى سنة ٤٥٨ هـ	الأولى بحيدر أباد
كنز العمال فى سنن الأقوال والأفعال	للشيخ علاء الدين على المتقى ابن حسام الدين الهندى	» »

الكتاب	المؤلف	الطبعة
عون المعبود شرح سنن أبى داود	لمحمد أشرف بن أمير بن على حيدر الصديق	طبع الهند
عمدة القارى شرح صحيح البخارى	لمحمود بن أحمد بن موسى بدر الدين العينى الحنفى المتوفى سنة ٨٥٥ ﻫ	دار الطباعة العامرة بتركيا
فتح البارى شرح صحيح البخارى	لابن حجر العسقلانى المتوفى سنة ٨٥٢ ﻫ	الأولى بالخيرية
إرشاد السارى	لأحمد بن محمد الخطيب العسقلانى	اليمنية بمصر
نصب الراية	لجمال الدين عبد الله بن يوسف الزيلعى المتوفى سنة ٧٦٢ ﻫ	الأولى بدار المأمون
المنتقى من أخبار المصطفى	لمجد الدين عبد السلام بن تيمة الحرانى	الأولى بمطبعة المعاهد
نيل الأوطار	للشوكانى المتوفى سنة ١٢٥٥ ﻫ	الحلبى وأولاده

كتب أصول الفقه

الرسالة	للامام الشافعى المتوفى سنة ٢٠٤ﻫ	البابى الحلبى وأولاده
أصول الجصاص	لأبى بكر الرازى الحنفى المتوفى سنة ٣٧٠ﻫ	مخطوط بدار الكتب برقم ٢٦
البرهان	لإمام الحرمين الجوينى المتوفى سنة ٤٧٨ ﻫ	مخطوط بدار الكتب برقم ٧١٤
المستصفى	للغزالى الشافعى المتوفى سنة ٥٠٥ ﻫ	الأولى بالأميرية
شرح أصول الشافعى	لابن رجب الحنبلى المتوفى سنة ٧٩٥ﻫ	طبع الهند
أصول البزدوى	لفخر الإسلام البزدوى المتوفى سنة ٤٨٢ ﻫ	طبع تركيا

الكتاب	المؤلف	الطبعة
كشف الأسرار شرحه	لعبد العزيز البخارى المتوفى سنة ٧٣٠ هـ	طبع تركيا
الإحكام	لسيف الله الآمدى الشافعى المتوفى سنة ٦٣١ هـ	مطبعة صبيح
ميزان الأصول	لعلاء الدين الحنفى	مخطوط بمكتبة رواق الأتراك
كشف الأسرار شرح المنار	لحافظ الدين النسفى المتوفى سنة ٧١٠ هـ	الأولى بالأميرية
فتح الغفار شرح المنار	لابن نجيم المصرى المتوفى سنة ٩٦٩ هـ	الأولى بمطبعة الحلبى
التحرير	للكمال بن الهمام المتوفى سنة ٨٦١ هـ	» »
التقرير والتحبير شرح التحرير	لابن أمير حاج المتوفى سنة ٨٧٩ هـ	الأولى بالأميرية
التيسير شرح التحرير	لمحمد بن أمير المعروف بأمير بادشاه	الأولى بمطبعة صبيح
مختصر المنتهى	لابن الحاجب المالكى المتوفى سنة ٦٤٦ هـ	الطبعة الأولى بالأميرية
الشرح العضدى	لعضد الدين بن عبد الرحمن بن أحمد الأيجى المتوفى سنة ٧٥٦ هـ	» »
الحواشى السعدية	لسعد الدين التفتازانى المتوفى سنة ٧٩٨ هـ	» »
التوضيح شرح التنقيح	لصدر الشريعة المتوفى سنة ٧٤٧ هـ	الأولى بالخيرية بمصر
حواشى السعدى والفنارى ومنلا خسرو والجرجانى		» » »
المرآة شرح المرقاة	للمولى خسرو المتوفى سنة ٨٨٥ هـ	دار الطباعة العامرة بتركيا
حاشية على المرآه	للأزميرى	

الكتاب	المؤلف	الطبعة
فصول البدائع	لمحمد بن حمزة الفنارى المتوفى سنة ٨٤٣ ه	طبع تركيا
مسلم الثبوت	لمحب الدين بن عبد الشكور	الأولى بالأميرية
فواتح الرحموت شرحه	لعبد العلى محمد بن نظام الدين الأنصارى	« «
منهاج الأصول	لعبد الله عمر البيضاوى المتوفى سنة ٦٨٥ ه	المطبعة السلفية
نهاية السول شرحه	لجمال الدين عبد الرحيم الأسنوى المتوفى سنة ٧٧٢ ه	« «
سلم الوصول شرح نهاية السول	للشيخ محمد بخيت المطيعى	« «
مناهج العقول شرح منهاج الأصول	لمحمد بن الحسن البدخشى	السعادة بمصر
الموافقات فى أصول الشريعة	لأبى إسحاق الشاطبى المتوفى سنة ٧٩٠ ه	مصطفى محمد
جمع الجوامع	لتاج الدين عبد الوهاب بن على السبكى المتوفى سنة ٧٧١ ه	
شرح جمع الجوامع	لمحمد بن أحمد المحلى المصرى المتوفى سنة ٨٦٤ ه	الأولى بالمطبعة العلمية بمصر
حاشية عليه	للشيخ حسن العطار المتوفى سنة ١٢٥٠ ه	« «
تقرير على حواشيه	للشيخ عبد الرحمن الشربينى	« «

الكتاب	المؤلف	الطبعة
الآيات البينات	لابن قاسم العبادى	الأميرية بمصر
حاشية على جامع الجوامع	للبنانى	دار الكتب العربية
مختصر التنقيح	للقرافى المالكى المتوفى سنة ٦٨٤ هـ	طبع دمشق
الورقات	لإمام الحرمين الجوينى المتوفى سنة ٤٧٨ هـ	المكتبة الهاشمية
قواعد الأصول	لصفى الدين البغدادى الحنبلى المتوفى سنة ٧٣٩ هـ	» »
الإحكام فى أصول الأحكام	لابن حزم الظاهرى المتوفى سنة ٤٥٦ هـ	الأولى بالمنيرية
مفاتيح الأصول	للطباطبائى من الشيعة الإمامية المتوفى سنة ١٢٢٩ هـ	طبع العجم
إرشاد الفحول	للشوكانى المتوفى سنة ١٢٢٥ هـ	محمد صبيح بمصر
نبراس العقول فى القياس	للشيخ عيسى منون	المنيرية
	كتب القواعد	
تأسيس النظر	لأبى زيد الدبوسى المتوفى سنة ٤٣٠	الأولى بالأدبية
الأصول التى عليها مدار فروع الحنفية	لأبى الحسن الكرخى المتوفى سنة ٣٤٠ هـ	» »
الأشباه والنظائر	لابن نجيم المصرى الحنفى المتوفى سنة ٩٦٩ هـ	دار الطباعة العامرة بتركيا
غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر	للحمدى	» »
قواعد الأحكام	لعز الدين بن عبد السلام المتوفى سنة ٦٦٠ هـ	مصطفى محمد

الكتاب	المؤلف	الطبعة
الفروق	لشهاب الدين القرافى المتوفى سنة ٦٨٤ ﻫ	الأولى بدار إحياء الكتب العربية بمصر
الأشباه والنظائر	السيوطى المتوفى سنة ٩١١ ﻫ	مصطفى محمد
	كتب الفقه	
	الفقه المقارن	
الآثار	لمحمد بن الحسن الشيبانى المتوفى سنة ١٨٩ ﻫ	طبع الهند
الموطأ	رواية محمد بن الحسن	طبع الهند
التعليق الممجد	لعبد الحى اللكنوى	« «
الرد على سير الأوزاعى	للامام أبى يوسف المتوفى سنة ١٨٣ ﻫ	الأولى بمصر
شرح معانى الآثار	للطحاوى الحنفى المتوفى سنة ٣٢٩ ﻫ	طبع الهند
المحلى شرح المجلى	لابن حزم الظاهرى المتوفى سنة ٤٥٦ ﻫ	الأولى بالمنيرية
بداية المجتهد	لابن رشد الحفيد المتوفى سنة ٥٩٥ ﻫ	طبع الحلبى
المغنى	لابن قدامة الحنبلى المتوفى سنة ٦٢٠ ﻫ	الثانية بمطبعة المنار
	فقه الحنفية	
الخراج	لأبى يوسف المتوفى سنة ١٨٣ ﻫ	الأولى بالأميرية
الجامع الكبير	لمحمد بن الحسن المتوفى سنة ١٨٩ ﻫ	الأولى بمصر
بدائع الصنائع	لعلاء الدين الكاسانى المتوفى سنة ٥٨٧ ﻫ	الأولى بمطبعة الجمالية

الكتاب	المؤلف	الطبعة
الهداية	لبرهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني المتوفى سنة ٥٩٣ هـ	الأولى بالأميرية
فتح القدير	للكمال بن الهمام المتوفى سنة ٨٦١هـ	الأولى بالأميرية
تبيين الحقائق شرح الكنز	لفخر الدين عثمان بن علي الزيلعي المتوفى سنة ٧٤٣هـ	« « «
البحر الرائق شرح الكنز	لابن نجيم المصري المتوفى سنة ٩٦٩ هـ	الأولى بالعلمية بمصر
	فقه المالكية	
الموطأ	للإمام مالك بن أنس المتوفى سنة ١٧٩ هـ	الأولى بالسعادة
المنتقى شرحه	لأبي الوليد الباجي المتوفى سنة ٤٧٤ هـ	« «
المدونة	رواية سحنون المتوفى سنة ٢٤٠ هـ	« «
المقدمات	لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد المتوفى سنة ٤٢٠ هـ	« «
الرسالة	لابن أبي زيد القيرواني المتوفى سنة ٣٨٦ هـ	« «
الفواكه الدواني شرحها	لابن مهنا النفرلوي المتوفى سنة ١١٢٥ هـ	« «
حاشية على الشرح الكبير	للشيخ محمد عرفة الدسوقي	الأزهرية
	فقه الشافعية	
الأم	للإمام الشافعي	الأولى بالأميرية
مغني المحتاج	للشيخ محمد الشربيني الخطيب	الحلبي بمصر

الكتاب	الكتاب	الطبعة
	فقه الحنابلة	
كشاف القناع على متن الإقناع	للشيخ منصور بن إدريس الحنبلى المتوفى سنة ١٠٥١ هـ	الأولى بالعامرية الشرفية
الفتاوى الكبرى	لتقى الدين أحمد بن عبد الحليم ابن عبد السلام بن تيمة المتوفى سنة ٧٢٨ هـ	كردستان العلمية بمصر
	كتب العقائد والفرق	
المسايرة	لابن الهمام المتوفى سنة ٨٦١ هـ	الأولى بالأميرية
المسامرة شرحها	للكمال بن أبى شريف المتوفى سنة ٩٠٣ هـ	« «
محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين	لفخر الدين الرازى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ	الأولى بالحسينية المصرية
المواقف	لعضد الدين عبد الرحمن الأيجى المتوفى سنة ٧٥٦ هـ	الأولى بالسعادة
شرح المواقف	للسيد الشريف الجرجانى المتوفى سنة ٨١٦ هـ	« «
حاشيتان عليه	لعبد الحكيم والمولى حسن چلبى	« «
العقائد العضدية		الأولى بالخيرية
شرح العقائد	للجلال الدوانى	« «
حاشيتان على شرح العقائد	لعبد الحكيم والشيخ محمد عبده	« «
الطوالع	للبيضاوى المتوفى سنة ٦٨٥ هـ	« «
مطالع الأنظار شرحها	لشمس الدين بن محمود الأصفهانى المتوفى ٧٤٩ هـ	« «

الكتاب	المؤلف	الطبعة
إيثار الحق على الخلق	لأبى عبد الله محمد بن المرتضى اليمانى المتوفى سنة ٨١٦ ﻫ	الآداب والمؤيد بمصر
العلم الشامخ	للشيخ صالح بن مهدى المقبلى المتوفى سنة ١١١٨ ﻫ	الأولى بالمنار
منهاج السنة النبوية	لابن تيمة المتوفى سنة ٧٢٨ ﻫ	الأولى بالأميرية
التبصير فى الدين	لأبى المظفر الأسفراينى المتوفى سنة ٤٧١ ﻫ	الأولى بمطبعة الأنوار بمصر
رسالة التوحيد	للشيخ محمد عبده المتوفى سنة ١٣٢٣ ﻫ	الخامسة بالمنار
	كتب التاريخ والتراجم	
الطبقات الكبرى	لابن سعد الواقدى	طبع ليدن
كتاب القضاة الذين ولوا قضاء مصر	للكندى	طبع بمدينة رومية
الفكر السامى فى تاريخ الفقه الإسلامى	لمحمد بن الحسن الحجوى الثعالبى	طبع بلاد المغرب
تاريخ بغداد	للخطيب البغدادى الشافعى المتوفى سنة ٤٦٣ ﻫ	الأولى بالسعادة
الفوائد البهية فى تراجم الحنفية	لمحمد عبد الحى اللكنوى الهندى	
طبقات الشافعية الكبرى	لتاج الدين أبى نصر عبد الوهاب ابن تقى الدين السبكى	الأولى بالحسنية المصرية
الصحاح	لأبى نصر اسماعيل بن حماد الجوهرى المتوفى سنة ٣٩٤ ﻫ	

الكتاب	المؤلف	الطبعة
أساس البلاغة	لجار الله الزمخشري المتوفى سنة ٥٣٨ هـ	دار الكتب المصرية
القاموس المحيط	للفيروزبادي الشافعي المتوفى سنة ٨١٧ هـ	
مختار الصحاح	لمحمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي	الأميرية
محيط المحيط	للبستاني	طبع بيروت
التعريفات	للسيد الشريف الجرجاني	الحميدية بمصر
	فنون متنوعة	
جامع بيان العلم وفضله	لأبي عمر بن يوسف بن عبد البر المتوفى سنة ٤٦٣ هـ	المنيرية
الاعتصام	لأبي إسحاق الشاطبي المتوفى سنة ٧٩٠ هـ	دار الكتب المصرية
إعلام الموقعين	لابن القيم المتوفى سنة ٧٥١ هـ	فرج الله الكردي
الطرق الحكمية	» » » » »	الآداب والمؤيد بمصر
حجة الله البالغة	لأحمد بن عبد الرحيم الدهلوي الشافعي المتوفى سنة ١١٨٠ هـ	الأولى بالمنيرية
كشف الظنون	لملا كاتب جلبي	الأميرية
مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية	لرفاعة بك رافع الطهطاوي المتوفى سنة ١٢٩٠	الثانية بشركة الرغائب بمصر

المجلات العلمية

الأزهر ، المنار ، المحاماة الشرعية ، الإسلام

خطأ وصواب

لرسالة تعليل الأحكام

رقم الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٤	٢٥	والحجر الأساسى	وحجر الأساس
٦	٩	التعاذير	التعازير
٧	٢	النقول	التقول
٢٤	٦	الصالح	المصالح
٣١	١٤	وفى لفظ أبو داود	وفى رواية أبى داود
٤٢	٢٠	متعددة	عديدة
٤٣	١٤	أحكام	أفعـــال
٤٣	١٦	موقف عمر	منع عمر
٦٠	١	عقاب دنيويا	عقابا دنيويا
٨٥	١٨	فأفتوا	أفتوا
١٢١	٢٥	أبو بكر الصدق	أبو بكر الصيرفى
١٣٩	١٣	لا خفاء	ولا خفاء
١٥٨	١١	منذرين	المنذرين
١٦٦	١٣	على انه	على أنهم
١٩٠	٣	الايمان	الإيماء
١٩٩	١	الآون	والآن
١٩٩	١١	والاستدلا	والاستدلال
٢٠٤	٧	الزلإام	الإلزام
٢١٢	٢	ظهر ثره	ظهر أثره .
٢١٣	٢٤	باعتبار، ا ه أن يوجد	باعتبار أن يوجد
٢١٣	٢٥	التأثير وهو تقريب	التأثير ، آ ه وهو

الصواب	الخطأ	السطر	رقم الصفحة
هذا الوجه	هذا الرجه	٢٦	٢١٣
حتى	حيث	٢٢	٢٢٤
مردود	مردد	١٨	٢٣٦
وهنا نسائل	نسائل	٣	٢٣٧
فى عين	فى عينه	٢٢	٢٥٤
من إيجاب العمل المناظر لا إيجابه	من لا إيجاب العمل الزام المناظر لإيجابه	١	٢٦١
حسبما تظهر	حسب ما تظهر	١٢	٢٧٥
لا يستوجب	لا يستجوب	٥	٢٧٦
للمصلحة	للصحة	٩	٢٧٩
حسبما يراه	حسب ما يراه	١٧	٢٨٠
فتقسم	فتقسيم	١٧	٢٨٢
الحكمة	المحكمة	١٩	٢٩٧
وبين غيرها	وبين وغيرها	١١	٣٠١
وإذا كان	إذا كان	١٢	٣٠١
بجميع	بجيع	١٥	٣٥٤
القرى فلما انقطع	الرى فلما انقطقع	١	٣٦٢